مركز الإمام البخاري للتراث والتحقيق
الجامعة الإسلامية
صادق آباد - باكستان

نور الأنوار

في شرح المنار

الجزء الاول

تأليف

أحمد بن أبي سعيد المعروف بـ «ملا جيون» الحنفي
المتوفى سنة ١١٣٠هـ

حققه وعلّق حواشيه
العبد الفقير إلى الله العلي
حافظ ثناء الله الزاهدي

حقوق الطبع محفوظة

من منشورات
مركز الإمام البخاري للتراث والتحقيق
الجامعة الإسلامية صادق آباد
رجب سنة ١٤١٩هـ/الموافق ١٩٩٨م
ص. ب: ٥٦- تلفون: ٧٣٢٧٧-٧٠٢.

باكستان

نور الأنوار

في شرح المنار

مُقَدِّمَة

، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد:

فهذا الكتاب «نور الأنوار» للشيخ الإمام أحمد بن أبي سعيد المعروف بـ «ملا جيون» الحنفي الهندي ، المتوفى سنة ١١٣٠هـ ، هو شرح لمختصر «المنار» للإمام النسفي الحنفي ، محتو على قواعد مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله على طريقة ماوراء النهريين من الأحناف .

ويدرس في المدارس الدينية في باكستان والهند ، وله عدة طبعات بعضها سقيمة علاوة عن سقم موجود في منهج التأصيل والتقعيد ، فقمنا بتحقيقه لإخراج النص سليماً من الأخطاء المطبعية ، وعلقنا عليه الحواشي لتصحيح ما يوجد في أصل المادة من الأخطاء الراجعة إلى المنهج ، معتمدين في كل ذلك على المصادر الأصولية المعتمدة في المذهب ، وعلى ما تقتضيه النظرة الأصولية المستقيمة .

واعتمدنا لتحقيق هذا الكتاب على ثلاث نسخ خطية ، وهي كلها محفوظة في مكتبتنا المسماة بـ «الخزانة الزاهدية» في مدينة صادق آباد ،

علاوة عن النسخة المطبوعة المتداولة بين طلبة العلم ، ورمز بـ «ط» .

واقتصرنا في التحقيق على الأمور التالية :

١- تحقيق النص بمقابلة النسخ وتنظيمه .

٢- تخريج الأحاديث والحكم عليها .

٣- دراسة مهمات المسائل الأصولية بتمييز الراجح من المرجوح ، والغلط من الصحيح .

٤- بيان فروق مهمة بين النسخ .

٥- ومن عادة الشارح أنه يقول : «قال عليه السلام» ونادراً ما يجمع بين الصلاة والسلام على رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم ، فزدت قبل السلام كلمة الصلاة وجعلتها بين المعكوفتين هكذا [الصلاة و] وبينت في الهامش بقولي «الزيادة مني» في عدة أوراق وأكتفيت فيما بعدها بالرمز المذكور .

هذا ونكتب مقدمة تفصيلية للكتاب عند نهاية تحقيقه إن شاء ا لله فنسأل ا لله عز وجل التوفيق لإكماله والسداد ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

كتبه :

العبد الفقير إلى الله العلي

حافظ ثناء ا لله الزاهدي

١٤١٩/٧/٢٧ هـ

صادق آباد - باكستان

مقدمة الشارح

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى[١] للشرائع[٢] والأحكام ، وأساسًا لعلم الحلال والحرام ، وصيَّرها موثّقة بالبراهين والدلائل ، وموشحة بالحلي والشمائل,

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين وأيَّد العلماء بالأيْد المتين ، ورفع درجاتهم[٣] في أعلى عِلِّيِّين ، وشهد لهم بالفلاح واليقين ، وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين ، وتابعيهم وتَبْعهم من الأئمة المجتهدين وبعد :

فلما كان كتاب ﴿المنار﴾ أوجز كتب الأصول متنًا وعبارةً ، وأشملها

١- كذا في جميع النسخ ، وفي «د» : مبيِّنًا وهو أيضًا صحيح إن كان المراد بأصول الفقه قواعده .

٢- في «ف» ، و «س» : الشرائع .

٣- قلت : ليس هذا من وظيفة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وإنما هو من قدرة الله عزوجل .

نُكتًا ودراية لم يشتغل بحلّه أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يُعْصموا عن[١] النسيان ، فإن بعضَ الشروح مختصرة مخِلّة بفهم[٢] المطالب ، وبعضها مطوَّلة مُمِلّة في درك المآرب .

وقديمًا كان يختلج في قلبي أن أشرحه شرحًا ينحل منه مغلقاته، ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب، ولا ذكرٍ لما صدر منهم من الخلل والاضطراب، ولم يتفق لي ذلك إلى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل .

فإذا أنا وصلت إلى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ علي الكتاب المذكور بعضُ خلاّني وخلّص إخواني من الخُطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الأمر العظيم والخَطْب الجسيم وحكموا علي جبرًا ولم يتركوا لي عذرًا ، فشرعت في إسعاف مأمولهم وإنجاح مسئولهم على حسب ما كان مستحضَرًا لي في الحال من غير توجه إلى ما قيل أويقال، وسميته بكتاب «نور الأنوار في شرح المنار» وا لله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية، والمسئول عنه أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم ، ولاحول ولاقوة إلا با لله العلي العظيم .

قال المصنف رحمه ا لله بعد ما تيمن بالتسمية :

١- في ف : من .

٢- في «ط» ، «ف» : لفهم .

[مقدمة صاحب المنار]

(الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم) فتفسير قوله : «الحمد لله» واضح ، وأما الهداية فكما قيل : الدلالة الموصلة إلى المطلوب ، أو الدلالة على ما يُوصِل إلى المطلوب .

وأجمعوا على أنه إذا نسب إلى الله تعالى يُراد به الأول ، وإذا نسب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم][1] أو القرآن يُراد به الثاني .

وقالوا أيضًا : إنه إذا عُدِّي إلى المفعول الثاني بلاواسطة يراد به الأول ، وإذا عُدِّي إليه بواسطة ﴿إلى﴾ أو ﴿اللام﴾ يراد به الثاني .

وهاهنا إن نُظِر إلى أنه منسوب إلى الله تعالى ينبغي أن يراد به الأول ، وإن نُظِر إلى أنه عدِّي بواسطة ﴿إلى﴾ ينبغي أن يراد به الثاني ؛ فإمَّا أن يقدر : هدانا رسله [عليهم الصلاة والسلام][2]، أو يقال: كلمة ﴿إلى﴾ مزيدة للتاكيد والتقوية .

وبالجملة لايخلو هذا عن تمحُّل .

والصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير أن يكون فيه التفات إلى شعب اليمين والشمال ، وهو الذي

١- هذه الزيادة مني .

٢- الزيادة من «ف» .

يكون معتدلاً بين الإفراط والتفريط .

وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأنها متوسطة بين الإفراط الذي في دين موسى عليه السلام ، والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام ، وعلى عقائد [أهل](١) السنة والجماعة فإنها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها .

وعلى طريق السلوك(٢) الجامع بين المحبة والعقل ؛ فلا يكون عشقًا محضًا مفضيًا إلى الجذب ، ولا عقلاً صرفًا موصلاً إلى الإلحاد والفلسفة نعوذ بالله [منها](٣).

وفيه تلميح إلى قوله تعالى : ﴿ إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ﴾ .

(والصلاة على من اختص بالخلق العظيم) فتفسير ﴿الصلاة﴾ واضح ، وقوله : ﴿على من اختص﴾ كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيهًا على أن كونه مختصًا بالخلق العظيم مما تقرر في الأذهان حتى لاينتقل الذهن من هذا الوصف إلى غيره عليه الصلاة والسلام .

والخلق هو ملكة يصدر عنها الأفعال بسهولة ، والخلق العظيم له على ما

١- ما بين المعكوفتين ساقط من «ط» .

٢- كذا في «ز» ، وفي «س» : على سلوك طريق جامع . وفي «ط» : على طريق سلوك جامع .

٣- كذا في «ف» ، وفي «ط» : منه . وهو ساقط من «ز» .

قالت عائشة [رضي الله تعالى عنها](١) : هو القرآن , يعني أن العمل بالقرآن كان جبلّةً له [عليه الصلاة والسلام](٢) من غير تكلف .

وقيل : هو الجود(٣) بالكونين والتوجه إلى خالقهما .

وقيل : هو ما أشار إليه – عليه الصلاة والسلام – بقوله : ﴿ صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَأَحْسِنْ إلى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ ﴾(٤) .

والأصح أن الخلق العظيم : «هو السلوك إلى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعًا» وهذا غريب جدًا .

وهو تلميح إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيْمٍ ﴾(٥) وهو وإن لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به .

١– الزيادة مني .

٢– أيضاً .

٣– كذا في جميع النسخ بالدال المهملة ، وفي نسخة «د» بالراء ، أي «الجور بالكونين» وفسره المحشي بالإعراض ، و وقع تفسير «الخلق» بالجود – بالدال – عند النسفي في تفسيره (٤/٢٧٩) .

٤– أخرجه أحمد في مسنده : (٤/١٤٨–١٥٨) عن عقبة بن عامر بلفظ : ﴿صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَكَ ، وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ ﴾ .

والسيوطي عن علي بلفظ: . صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَأَحْسِنْ إلَى من أَسَاءَ إِلَيْكَ ، وَقُلِ الْحَقَّ وَلَو عَلَى نَفْسِكَ﴾ والحديث صحيح على كل حال ، أنظر: صحيح الجامع الصغير برقم[٣٦٦٣] .

٥– سورة القلم : الآية [٤] .

(وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم)عطف على قوله : «على من اختص» .

و «الآل» أهل بيته ، أو عترته ، أو كل مؤمن تقي ، وهو الأنسب هاهنا ؛ لأن المصنف لم يتعرض لذكر الأصحاب في الصلاة[١] فكان الأولى هو التعميم .

و «الدين» هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ، وهو يشمل العقائد والأعمال ويطلق على كل دين .

و «الإسلام» هو الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولعل في وصفه بـ «القويم» إشارة إليه ؛ لأن دين الإسلام هو الموصوف بالاستقامة .

ثم إعلم أن «أصول الفقه» له حد إضافي ، وحد لقبي ، وغاية ، وموضوع ، ولما لم يذكره المصنف طوينا على غَرِّه[٢] ، ولكن لابد هاهنا من أن يعلم أن علم أصول الفقه علم يبحث فيه عن إثبات الأدلة للأحكام ، فموضوعه على المختار : هو الأدلة والأحكام جميعًا .

الأول من حيث أنه مثْبِت ، والثاني من حيث أنه مثبَتْ .

والمصنف رحمه الله ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب وأحوال الأحكام في آخره بعد الفراغ منها[٣] فقال :

١- ولا هو سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم أيضًا .

٢- معناه : تركته على حاله من غير أن أكشف أمره ، يقال : «طويت الثوب على غَرِّه» أي على كسره الأول .

٣- كذا في «د» ، وفي الباقية «عنها» .

(إعلم أن أصول الشرع ثلاثة):

و«الأصول» جمع أصل وهو: «ما يبتني عليه غيره» والمراد بها هاهنا الأدلة.

والشرع إن كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد أي: «الأدلة التي نصبها الشارع دليلاً».

وإن كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس أي: «أدلة الأحكام المشروعة».

والأولى أن يكون الشرع اسمًا للدين فلايحتاج إلى التأويل.

وإنما لم يقل «أصول الفقه» لأن هذه الأصول كما أنها أصول الفقه فكذلك هي أصول الكلام أيضًا.

(الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة) بدل من ثلاثة أو بيان له.

والمراد من «الكتاب» بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لأنه أصل الشرع، والباقي قِصَص ونحوها(١).

وهكذا المراد من «السنة» بعضها وهومقدار ثلاثة آلاف على ما قالوا(٢).

١- وليس هذا بصحيح؛ لأن الشرع لما أمرنا بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُوْلِي الأَبْصَار﴾ بالاتعاظ بالقصص دخلت بهذا الاعتبار في الشرع؛ فلا يستقيم القول باخراجها مطلقًا والله أعلم.

٢- إذا كانت «السنة» بمعنى ماثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله أو فعله أو تقريراته فهو كله شرع فلايجوز الاستثناء بشيء منها؛ لأن

والمراد بـ «إجماع الأمة» إجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان إجماع أهل المدينة، أو إجماع عترة الرسول [صلى الله عليه وسلم][١]، أو إجماع الصحابة، أو نحوهم[٢].

(والأصل الرابع: القياس) أي: الأصل الرابع - بعد الثلاثة - للأحكام الشرعية هو القياس المستنبَط من هذه الأصول الثلاثة[٣].

السنة تنبئ عن معنى المشروعية فلايجوز إخراج البعض منها سواء أزاد قدرها عن العدد المذكور أم نقص، ثم المصنف - أي النسفي - قد بين مراده بالسنة في الكشف (٣/٢) قائلاً: «اعلم أن السنة هنا عبارة عما هو المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً»، وغفل عن ذكر التقريرات، فعلى هذا حمل الشارح السنة على بعضها خلاف مقصود الماتن، فالشرح غلط.

١- هذه الزيادة مني.

٢- وهذا من حيث مطلق الإجماع، أما من حيث الاحتجاج فهو إجماع الأمة فقط، ثم الإجماع ليس من مصادر الحكم المستقلة بل هو تابع للكتاب والسنة على حسب ما اشترطوا لصحته من الاستناد إلى الدليل؛ فغاية ما يفيده هو تاكيد الحكم الثابت بالكتاب أو السنة وقطعيته لاغير.

٣- لأن القياس ليس أصلاً مستقلاً لإيجاد الحكم الشرعي ابتداءًا، وإنما هو أصل لتعدي الحكم الثابت بالكتاب أو السنة إلى محل سكت عنه النص إما بدلالة العلة وإما بانتفاء الفارق، وهذا معنى قوله: «المستنبط من ←

وكان ينبغي أن يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الإسلام[١] وغيره ليخرج القياس الشبهي[٢] والعقلي ، ولكنه اكتفى بالشهرة .

فنظير القياس المستنبط من الكتاب : قياس حرمة اللواطة[٣] على حرمة الوطي في حالة الحيض بعلة الأذى المستفادة من قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾[٤] .

ونظير القياس المستَنْبَط من السنة : قياس حرمة تفاضل الجَصِّ والنُّورَة بعلة القدر والجنس على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله عليه [الصلاة

هذه الأصول الثلاثة» .

١- هو علي بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم أبوالحسن ، فخر الإسلام البزدوي ، فقيه أصولي من أكابر الحنفية ، له كتاب في أصول الفقه يعتبر من أهم المصادر الأصولية عند الأحناف اسمه « كنز الوصول إلى معرفة الأصول» المعروف بأصول البزدوي وعليه شرح عبدالعزيز البخاري باسم «كشف الأسرار» .

ولد الامام سنة ٤٠٠ هـ وتوفي سنة ٤٨٢هـ .

راجع: الجواهر المضيئة (٢/٥٩٤) ، وتاج التراجم (ص:٤١) .

٢- القياس الشبهي هو الإلحاق بناءًا على مجرد المشابهة في الظاهر كقياس القعدة الأولى على الثانية في الفرضية مثلاً .

٣- تمثيل هذا القياس خطأ وغلط ، لأن حرمة اللواطة بجميع أشكالها قد ثبتت بنصوص من الكتاب والسنة فلا مدخل للقياس هنا .

٤- سورة البقرة : الآية [٢٢٢] .

و][1] السلام :

﴿ الحِنْطَةُ بالحِنْطَةِ ، والشَّعيرُ بالشَّعيرِ ، والتَّمْرُ بالتَّمْرِ ، والمِلْحُ بالمِلحِ ، والذَّهَبُ بالذَّهَبِ ، والفِضَّةُ بالفِضَّةِ مِثْلاً بمِثْلٍ يَدًا بيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبًا ﴾[2] .

ونظير القياس المستَنْبَط من الإجماع : قياس حرمة أم المزنية على حرمة أم أمته التي وطئها المستفادة من الإجماع بعلة الجزئية والبعضية[3].

وإنما أورد بهذا النمط ولم يقل إن أصول الشرع أربعة: «الكتاب ، والسنة والإجماع والقياس» ؛ ليكون تنبيهًا على أن الأصول الأول قطعية

١- هذه الزيادة مني .

٢- لم أجده بهذا الترتيب ، وقد روي قريبًا من هذا عن عبادة بن الصامت عند مسلم برقم [١٥٨٧] والحديث صحيح .

٣- توضيحه أن العلماء أجمعوا على أن من وطىء أمته تحرم عليه أمها بهذا الوطئ، ثم قاس عليها الحنفية كافة ، وجمهور الحنابلة وكثير من المالكية خلافًا للشافعية أم المزنية ؛ لعلة أن الوطئ سبب للولادة والولد جزء وبعض لكل من الواطئ والموطوءة ولهذا يحرم عليه أقاربهما ، وهذه الجزئية كما توجد بالوطء بعقد شرعي صحيح توجد بدونه أيضًا فوجب إثبات المصاهرة بالزنا قياسًا على النكاح .

راجع لهذه المسئلة المبسوط للسرخسي (٢٠٤/٣) ، وفتح القدير (٣١٩/٣) ، وكتاب الأم للشافعي (١٥٣/٥) ، والمدونة (٢٠٧/٢)، والكافي لابن عبدالبر (٥٤٢/٢) ، والإنصاف للمرداوي (١١٦/٨) وما بعدها .

والقياس ظني .

وهذا باعتبار الأغلب والأكثر ، وإلا فالعام المخصوص منه البعض(١) وخبر الواحد(٢) ظني ، والقياس بعلة منصوصة قطعي(٣) .

١- هذا على رأي الحنفية ، وهو أيضًا باعتبار الأغلب إن كان صحيحًا ، وإلا فالعام المخصوص بمخصص عقلي لايكون ظنيًا عندهم ، ونفصله فيما يأتي إن شاء الله .

٢- ويجب أن يقيد بأن يكون مجردًا عن القرائن ، وإلا فخبر الواحد المحتف بالقرائن مفيد لليقين كما هو الصحيح في الأصول .

٣- قلت : هذا من جملة الأخطاء الشائعة فيما بين أهل الأصول ، الصادرة من غير تعمق واستقراء ؛ وذلك بأن القياس بالعلة له طرفان :

الأول : أن تُثبت العلة في الأصل نصًا أو اجتهادًا واستنباطًا ، والمنصوصة قد تكون بنص صريح وهي قطعية ، وقد تكون بنص غير صريح وهي ظنية الثبوت في الأصل المقيس عليه وهذا معروف عند الجميع .

والثاني : إثبات العلة الثابتة للأصل نصًا أو استنباطًا في الفرع ، ويسمى «تحقيق المناط» وذا لايكون إلا باجتهاد ، والاجتهاد ظني عندهم .

فكيف يجوز القول بإطلاق قطعية القياس بمجرد كون العلة منصوصة ؟ مع أنها - أي المنصوصة - قد تكون قطعية وقد لاتكون ، ثم قد يقبلها الفرع قطعًا - وهو قليل - وقد لايقبلها إلا ظنًا .

ولأنه لما قال : «والأصل» كان ردًا على منكري القياس قصدًا وصريحًا ، ولما قال : «الرابع» كان دالاً على أن مرتبته بعد الأصول الثلاثة[١] ؛ فمادام كان[٢] الحكم موجودًا في واحد من الثلاثة لم يُحتج إلى القياس .

ثم لابأس أن يكون هذه الأصول فروعًا لشئ آخر لأنها كلها أصول بالنسبة إلى الحكم ، فالكتاب والسنة فرع[٣] للتصديق با لله ورسوله ، والإجماع

١- قلت : طريقة عامة أهل الأصول : أنهم يقسمون الأصول - بمعنى مصادر الحكم الشرعي - إلى قسمين : القطعية وهي الكتاب والسنة والإجماع ، والظنية وهي القياس والاستحسان والاستصحاب وغيرها .
والصحيح عندي أن تقسم هذه المصادر باعتبار الأصالة والتبعية فيقال: مصادر الحكم الشرعي على نوعين:
الأول : المصادر الأصلية : وهي التي استقلت بإفادة الحكم الشرعي ابتداءًا من غير احتياج إلى مصدر آخر وهي الكتاب والسنة فقط.
الثاني : المصادر التبعية : وهي التي لم تستقل بإفادة الحكم وإيجاده ، بل تعتمد على الكتاب والسنة بوجه من الوجوه وهي: الإجماع ، والقياس، والاستحسان وغيرها .
لكي تتجلى أمام الطالب حيثية هذه المصادر الذاتية ومرتبتها من حيث الأصل والتبع .

٢- كذا في جميع النسخ بزيادة «كان» ولا حاجة إليها في صحيح اللغة .

٣- قلت : الكتاب والسنة أصول ثابتة حجة صدَّق ا لله ورسولَه أحدٌ أو لم يصدق ، وا لله أعلم .

فرع للداعي ، والقياس فرع للثلاثة .

ووجه الحصر في هذه الأربع أن المستدل لايخلو إما أن يتمسك بالوحي أو غيره ، والوحي إما متلو [في الصلاة][١] وهو الكتاب أو غيره وهو السنة ، وغير الوحي إن كان قول الكل فالإجماع وإلا فالقياس[٢] .

وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة ، وتعامل الناس ملحق بالإجماع وقول الصحابي فيما يعقل[٣] ملحق بالقياس وفيما لايعقل ملحق بالسنة، والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس .

ثم فصل المصنف الأصول الأربعة فقدم الكتاب وقال :

(أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه [الصلاة و][٤] السلام) .

وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذِكْرُه الذي كان مضافًا إليه للبعض .

١- هذه الزيادة من نسخة «د» .

٢- قلت : ليس بلازم إذا لم يكن الشيء قول الكل فيكون قياسًا ، وتبين حقائق الإجماع والقياس على أساس التقابل المذكور طريقة غير علمية حتماً ويقيناً .

٣- والمراد «بما يُعْقَل» ما يمكن صدوره عن اجتهاد ورأي وهو موقوف، و «بما لايُعْقَل» ماليس مما يمكن أن يقال من قبل الرأي والاجتهاد ، ويسمى مرفوعاً حكمياً .

٤- ما بين المعكوفتين من عندي .

والقرآن إن كان عَلَمًا كما هو المشهور فهو تعريف لفظي ، وابتداءُ التعريف الحقيقي من قوله : «المنزل» إلى آخره .

وإن كان بمعنى المقْرُوء أو بمعنى المقْرُونِ فهو جنس له وما بعده فَصْل بلاتكلُّفٍ .

فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السَّماوية ، وقوله: «على الرسَّول» احتراز عن باقي الكتب السماوية .

والمنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف ، أي المنزل دفعةً واحدةً ؛ لأن القرآن نزل دفعةً واحدةً من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا أولاً ثم نزل نجمًا نجمًا وآيةً آيةً بحسب المصالح والحوائج إليه عليه [الصلاة و][1] السلام ، أو لأنه كان ينزل عليه – عليه [الصلاة و][2] السلام – دفعةً واحدةً في كل شهر رمضان جملةً .

ويجوز أن يقرأ بالتشديد لأن نزوله في الواقع كان بدفعاتٍ مختلفة في مدَّة النبُّوة .

(المكتوب في المصاحف) صفة ثانية للقرآن .

ومعنى المكتوب المثْبَت ؛ لأن المكتوب في الحقيقة هو النُّقوش دونَ اللَّفظ والمعنى، وإنماهما مثْبَتان في المصاحف فاللفظ مثْبَت حقيقةً والمعنى مثْبَت تقديراً.

واللام في المصاحف للجنس ولايضر تعميمه لغير القرآن، لأنَّ القيد

١– أيضًا .

٢– أيضًا .

الأخير يُخرجه ، أو للعَهْد والمعهود هو مصاحف القرَّاء السبعة وهو متعارَف بين الناس لايحتاج إلى أن يعرَّف فيقال : «هو ما كُتِب فيه القرآنُ» حتى يلزم الدور .

ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى : ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من ا لله وا لله عزيز حكيم﴾ ، وعن قراءة أبي ، ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة .

(المنقول عنه نقلاً متواترًا بلاشبهة) صفة ثالثة للقرآن .

أي المنقول عن الرسول عليه [الصلاة و][1] السلام نقلاً متواترًا [متواليًا][2] بلاشبهة في نقله .

واحترز بقوله : «متواترًا» عما نقل بطريق الآحاد كقراءة أبي في قضاء رمضان ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ ﴾ ، وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا ﴾ وفي كفارة اليمين ﴿ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ﴾ .

وقوله: «بلا شبهة» تاكيد على مذهب الجمهور ؛ لأن كل ما يكون متواترًا يكون بلاشبهة ، وعند الجصاص[3] هو احتراز عن المشهور لأن المشهور

١- الزيادة مني .

٢- ما بين المعكوفتين ساقط من ط .

٣- في النسخة المطبوعة: الخصاف، وفي الخطية كلها «الجصاص» وهو الصحيح.

عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة[١] .

وهذا كله على تقدير أن يكون اللام في المصاحف للجنس ، وأما إذا كان للعهد فتخرج القراآت الغير[٢] المتواترة كلها بقوله «في المصاحف» ، ويكون قوله «المنقول عنه» إلى آخره بيانًا للواقع .

وقيل : قوله«بلاشبهة» احتراز عن التسمية[٣] لأن فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلاة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء .

والأصح أنها من القرآن[٤] وإنما لم يكفر جاهدها لوجود الشبهة ، وإنما لم

١- قلت : ذكر أبوبكر الجصاص في كتابه «الفصول في الأصول» (٣/٣٧-٣٨) أقسام المتواتر فقسمها إلى ما يفيد اضطرارًا ، وإلى ما يفيد استدلالاً، ثم لم يذكر المشهور في أقسام الآحاد عند تفصيله لها فمن هنا علم أن المشهور مندرج عنده في المتواتر .

ولم يثبت عنه أنه قال بأن المشهور فيه شبهة ، ولذلك أنكر ابن عابدين وعزمي زادة وآخرون كون هذا مذهبًا له .

انظر نسمات الأسحار (ص:١٢) ، وحاشية على شرح المنار لابن الملك (ص:٤٠).

٢- بإسقاط الألف واللام أفصح وأصح .

٣- المراد بالتسمية هنا هي التي في أوائل السور فإن مذهب الإمام أبي حنيفة على ما هو المشهور عنه أنها ليست من القرآن .

٤- أي الصحيح من مذهب الإمام أنها - أي التي في أوائل السور - من

يجز الاكتفاء بها في الصلاة لعدم كونها آية تامة عند البعض[١] ، وإنما يجوز التلاوة للجنب واختيه بقصد التبرك لابقصد التلاوة[٢] .

(وهو اسم للنظم والمعنى جميعًا) تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعًا ، لا أنه اسم للنظم فقط كما ينبئى عنه تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل ، ولا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة رحمه ا لله للقراءة الفارسية في الصلاة مع القدرة على النظم العربي[٣]، وذلك لأن الأوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرًا .

وجواز الصلاة بالفارسية إنما هو لعذر حكمي وهو أن حالة الصلاة حالة المناجاة مع ا لله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لايقدر عليه .

القرآن كما ذكر ابن الملك في شرحه على المنار (ص:٤١) .

١- قلت : القول بأن القارئ لأقل من آية لايسمى قارئًا عرفًا مجرد توهم، وأيضًا ليس هناك دليل على أن الأقل من الآية لا يجزئ في الصلاة ، والمسئلة مبسوطة في فتح القدير (١/٣٣١-٣٣٣) .

٢- قلت : بمجرد القصد لا تختلف حيثية القرآن الكريم ، كما أن تلاوة القرآن الكريم لاتكون لغير قصد التبرك والثواب ، فالتوجيه خطأ .

٣- نقل ابن نجيم ، وابن عابدين ، وابن الملك ، وآخرون رجوع الإمام عن مذهبه ، وقال صاحب الهداية والنسفي : وعليه الاعتماد .

راجع فتح الغفار (١/١٢) ، وحاشية ابن عابدين (١/٤٨٤)، وشرح ابن الملك (ص:٤٧)، وكشف الأسرار للنسفي (١/٢٠) ، وفتح القدير (١/٢٤٩) ط باكستانية .

أو لأنه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه إلى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالأسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابًا بينه وبين الله تعالى(١).

وكان أبوحنيفة رحمه الله تعالى مستغرقًا في بحر التوحيد والمشاهدة لايلتفت إلا إلى الذات فلا طعن عليه في أنه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل ؟

وأما في ما سوى الصلاة فهو يراعي جانبهما جميعًا .

وإنما أطلق النظم مكان اللفظ رعاية للأدب ؛ لأن النظم في اللغة : جمع اللؤلؤ في السلك ، واللفظ هو الرمي ، وإن كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضًا

وينبغي أن يعلم أن النظم إشارة إلى الكلام اللفظي ، والمعنى إلى الكلام

١- قلت : ما أقبح هذا التوجيه وأبعده عن الحق والصواب ، وقد ثبت عن الإمام الرجوع عن هذا الرأي والاعتماد على قول صاحبيه ، كما أن اللذة الحاصلة بقراءة القرآن الكريم ليس مما يلهي القلب من الله تعالى بل تزيد القارئ خشوعًا وخضوعًا لربه ورقةً ورأفةً في قلبه ، وهذا القدر من الأمر معروف عند من له الاهتمام بكثرة التعبد والقراءة بالليالي والنهار ، ولعل المؤلف رحمه الله لم يكن من رجال هذا الشأن العظيم , وإلا لما قال ما قال ، ثم قوله هذا مخالف لما قاله ربنا عز وجل في القرآن الكريم : ﴿ إذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُه زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ وغيرها من الآيات، فلو أتى المؤلف بتوجيه يزيد الإمام عزة وكرامة كان أحسن له.

النفسي ، ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم ؛ لأنه عبارة عن قصة يوسف [عليه السلام][1] وإخوته وعن فرعون وغرقه مثلاً وكل ذلك حادث.

ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلاريب عندنا فتنبه له .

(وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامهما) شروع في تقسيماته ، أي إنما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى.

فالأقسام بمعنى التقسيمات لأن هاهنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم أقسام ، لا أن الكل أقسام متباينة بنفسها ، بل تجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر .

وإنما قال «أقسامهما» ولم يقل «أقسامه» تنبيهًا على أن منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعًا ، فبعضهم على أن التقسيمات الثلاثة الأول للنظم والرابع للمعنى ، وبعضهم على أن الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم ، والأصح أنه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى .

(وذلك أربعة) أي المذكور فيما قبل وهو التقسيمات أربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم منها أقسام عديدة كما سيأتي .

وذلك لأن البحث فيه إما أن يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع ، أو عن اللفظ –فإما بحسب استعماله– وهو التقسيم الثالث ، أو بحسب دلالته فان

١– ما بين المعكوفتين ساقط من «ط» .

اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني وإلا فهو الأول .

(الأول : في وجوه النظم صيغة ولغة) يعني أن التقسيم الأول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة .

والطرق هي الأنواع والأصناف ، والصيغة هي الهيئة ، وإن كان يشمل المادة والهيئة كليهما[١] لكن أريد بها هاهنا المادة للمقابلة ، فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع .

فكأنه قال : الأول في أنواع النظم من حيث الوضع .

أي من حيث أنه وضع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وإنما قدم الصيغة على اللغة ؛ لأن للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الأغلب .

(وهي أربعة : الخاص ، والعام ، والمشترك ، والمؤوَّل) لأن اللفظ إما أن يدل على معنى واحد أو أكثر ، فإن كان الأول فإما أن يدل على الانفراد عن الأفراد فهو «الخاص» ، أو أن يدل مع الاشتراك بين الأفراد فهو «العام» ، وإن كان الثاني فإما أن يترجح أحد معانيه بالتأويل فهو «المؤول» وإلا فهو «المشتَرِك» .

فالمؤول في الحقيقة إنما هو من أقسام المشترك الذي دل صيغة ولغة[٢] ،

١- المراد بالمادة هنا : مادة اللفظ وجوهر حروفه ، وبالهيئة الصيغة ، فتح الغفار (١٣/١).

٢- إذًا مجموع الأقسام لهذا التقسيم ثلاثة لا أربعة .

وإن كان مفعول فعل التأويل الذي من شأن المجتهد .

(والثاني ، في وجوه البيان بذلك النظم) أي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص والعام .

أي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقًا أو غير مسوق، محتملاً للتأويل أو لا، وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاءًا سهلاً أو كاملاً .

(وهي أربعة أيضًا : الظاهر ، والنص ، والمفسَّر ، والمحْكَم) لأنه إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو لا ، فإن احتمله فإن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو «الظاهر» وإلا فهو «النص» ، وإن لم يحتمله فإن قبل النسخ فهو «المفسر» وإلا فهو «المحكم» .

فهذه الأقسام كلها بعضها أولى من بعض فيوجد الأدنى في الأعلى ولا تباين بينها وإنما التباين بحسب الاعتبار ، بخلاف الخاص مع العام والمشترك فإنها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الأول وذكر في الثاني فقط فقال :

(ولهذه الأربعة أربعة تقابلها) أي لهذه الأقسام الأربعة للظهور أقسام أربعة أخر تقابلها في الخفاء ، فكما أن في الأول بعضها أولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها أولى من بعض في الخفاء فيوجد الأدنى في الأعلى .

(وهي : الخفي ، والمشْكِل ، والمجْمَل ، والمتشابه) لأنه إن خفي معناه فإما أن يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو «الخفي» ، أو لنفس الصيغة فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو «المشكل» ، وإن لم يمكن فإن كان البيان مرجوًا من جانه

المتكلم فهو «المجمل» ، وإلا فهو «المتشابه» .

وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما أن التقسيم الأول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر .

(والثالث : في وجوه استعمال ذلك النظم) أي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقًا من أنه استعمل في معناه الموضوع له أو غيره ، أو استعمل مع انكشاف معناه أو استتاره .

(وهي أربعة أيضًا : الحقيقة ، والمجاز ، والصريح ، والكناية) لأنه إن استعمل في معناه الموضوع له فهو «الحقيقة» ، أو في غير الموضوع له فهو «المجاز»[١] . ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو «الصريح» وإلا فهو «الكناية» .

فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الإسلام : والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان , فجعل الحقيقة والمجاز راجعًا إلى الاستعمال ، والصريح والكناية راجعًا إلى الجريان[٢].

وجعل صاحب «التوضيح» كلاًّ من الصريح والكناية قسمًا من الحقيقة والمجاز[٣] .

١- كذا في النسخ الخطية ، وفي المطبوعة «فمجاز» .

٢- أي جريان النظم في باب بيان المعنى وظهوره بطريق الوضوح والاستتار أنظر: قمر الاقمار (١/١٨٨) .

٣- راجع: قمر الأقمار (١/٧٢) .

(والرابع : في معرفة وجوه الوقوف على المراد) أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم .

وهو وإن كان في الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤول إلى حال المعنى ، وبواسطته إلى اللفظ[١] ؛ ولذا قيل : إن هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ .

(وهي أربعة أيضًا: الاستدلال بعبارة النص ، وبإشارته ، وبدلالته، وباقتضائه) لأن المستدل إن استدل بالنظم فإن كان مسوقًا فهو «عبارة النص» وإلا فـ «إشارة النص» .

وإن لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فإن كان مفهومًا منه بحسب اللغة فهو «دلالة النص» ، وإلا فإن توقف عليه صحة النظم شرعًا أو عقلاً فهو «اقتضاء النص» وإن لم يتوقف عليه فهو من الاستدلات الفاسدة على ما سيجيء إن شاء الله تعالى .

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل) أي بعد معرفة هذه الأقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الأربعة تقسيم خامس يشمل كلاً من العشرين .

(وهو أربعة أيضًا : معرفة مواضعها ، ومعانيها ، وترتيبها ، وأحكامها) أي هذا التقسيم أربعة أقسام أيضًا :

١ – «معرفة مواضعها» : أي مأخذ اشتقاق هذه الأقسام ، وهو أن لفظ

---

١ – كذا في جميع النسخ ماعدا نسخة «ف» ففيها : يؤول إلى حال المعنى بواسطة اللفظ.

«الخاص» مشتق من الخصوص وهو الانفراد وأن العام مشتق من العموم وهو الشمول ، وقس عليه .

٢- «ومعانيها» [أي][1] المفهومات الاصطلاحية وهي أن الخاص في الاصطلاح : لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد ، والعام : هو ما انتظم جمعًا من المسميات .

٣- «وترتيبها» أي معرفة أن أيها يقدم عند التعارض ، مثلاً إذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر .

٤- «وأحكامها» أي أن أيها قطعي وأيها ظني ، وأيها واجب التوقف ، فالخاص قطعي ، والعام المخصوص ظني ، والمتشابه واجب التوقف .

فإذا ضربت هذه الاقسام في عشرين تصير الأقسام ثمانين ، والتقسيمات خمسة .

وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيمًا للقرآن بل تقسيم لأسامي أقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ، ولذا لم يذكره الجمهور وإنما هو اختراع فخر الإسلام وتبعه المصنف .

ولكن فخر الإسلام لما ذكر هذا التقسيم في أول الكتاب سلك في آخره على سننه[2] فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والأحكام في كل من الأقسام ، والمصنف إنما ذكر المعاني والأحكام فقط ، ولم يذكر المواضع أصلاً

١- ما بين المعكوفتين ساقط من «ط» .

٢- كذا في الأصول الخطية وهو الأصح ، وفي «ط» سننه .

وذكر الترتيب في بعض الأقسام فقط .

ثم لما فرغ المصنف عن بيان إجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الأقسام فقال :

القسم الأول من التقسيم الأول :

الخاص

١- تعريفه:

(أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد[١]) فقوله: «لكل

١- قلت : هذا الذي ذهب إليه الحنفية من القول بالخاص لم يقل به - أي بنفس الشكل المتعين عندهم - أحد غيرهم من الجمهور ، وهي نظرية مضطربة جداً ، فيها أخطاء منهجية كثيرة تأصيلاً وتفريعاً نذكرها بعد إن شاء الله فيما يناسبها من المكان ، وأما ما يقتضيه هذا المقام من التنبيه على غلط وقعوا فيه عند تعريف الخاص هو :

إنهم اكتفوا في تعريفه بقولهم : «ما وضع لمعنى معلوم على الانفراد» ولاخلاف في أن الوضع للكلمات ابتداءاً لايكون إلا لمعنى واحد معلوم، ثم بعد ذلك من هذه الكلمات ما يبقى على خصوصه وانفراده كما وضع ، ومنها ما يستعمل بعد هذا في معان أخرى أيضاً زيادةً على المعنى الوضعي الأول مجازاً أو حقيقة .

فاللفظ الذي هو باق على حالته الوضعية الأولى من الانفراد ، ولم يدخل في دلالته معان جديدة عند الإطلاق لاحقيقة ولامجازاً ، فهذا هو الخاص الحقيقي الذي ينطبق عليه حكم الخاص المذكور ، ويترتب عليه آثار فقهية ، وتصح له الأمثلة المذكورة في الكتب للتخريج .

وأما ما دخل في مدلوله من معان أخرى جديدة بمقتضى التطور

<<=====

لفظ» بمنزلة الجنس [شامل][1] «لكل ألفاظ» ، والباقي كالفصل، فقوله: «وضع لمعنى» يخرج المهمل .

والازدهار في المواد والاستعمال والأساليب اللغوية فليس بخاص حقيقةً، ولايفيد الحكم بالقطعية ، كما لايصح التخريج عليه ، لأنه لم يبق على الانفراد عند الاطلاق وهذا واضح جداً لاخفاء فيه .

فالتعبير الصحيح عن تعريف الخاص لتحقيق ما افترض له من الحكم . وما تكلف في الكتب من تخريج المسائل عليه أن يقال: «ما وضع لمعنى معلوم على الانفراد وبقي على إنفراده» فقيد الاستمرار على الانفراد ضروري جداً وإلا فيلزم الإطلاق بالخصوص المذكور على جميع الكلمات ؛ لأنها وضعت كلها في أول وضعها لمعنى معلوم واحد ، فيعود الحال إلى فساد جميع التقاسيم والأقسام الآتية بعد .

هذا وقد افترق الاحناف على هذا الأصل إلى فرقتين في تعريفه منذ القديم فذهب مشايخ العراق إلى أن الخاص هو الذي بقي على انفراده، ومشايخ سمرقند إلى أنه يجوز فيه احتمال المجاز أيضاً ؛ فالخاص عندهم يرادف «الظاهر» عند الشافعية قاله علاء الدين السمرقندي في ميزان الأصول (٤٣٨/١) .

والسرخسي ، والبزدوي ، والنسفي هؤلاء كلهم على رأي السمرقنديين ، وليسوا على طريقة أهل العراق ، وموقف العراقيين هو الصحيح في بيان حقيقة الخاص وحكمه ، وإن جازف الفناري في الفصول (٦/٢) بتخطئته .

١- الزيادة من «ز» .

وقوله : «معلوم» إن كان معناه : «معلوم المراد» يخرج منه المشترك ؛ لأنه غير معلوم المراد[١] ، وإن كان معناه «معلوم البيان»[٢] ، لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله «على الانفراد» لأن معناه حينئذ : أن يكون المعنى منفرداً عن الأفراد[٣] وعن معنى آخر . فيخرج عنه المشترك ، والعام جميعا[٤] .

وإنما ذكر اللفظ هاهنا دون النظم جرياً على الأصل ، ولأن الظاهر أن هذه الأقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب .

وإنما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للأدب ؛ لأن النظم في الأصل جمع اللؤلؤ في السلك ، بخلاف اللفظ فإنه في اللغة الرمي .

وأما ذكر كلمة «كل» فإنه وإن كان مستنكراً في التعريفات في اصطلاح المنطق ، ولكن القصد هاهنا بيان[٥] الاطراد والضبط[٦] وهو إنما يحصل بلفظ

١- أي عند السامع ، وإلا فهو معلوم المراد قطعاً باعتبار دلالته على المعاني التي اشتهر في استعمالها بأصل الوضع فافهم .

٢- كذا في «ط» وفي الأصول الخطية «معلوم الشأن» .

٣- في نسخة «ف» «من الانفراد» وهو تحريف .

٤- الاحتراز بقوله : «على الانفراد» عن العام لأن مدلوله ينطبق على أفراد كثيرة وهي مسميات له ، وعن المشترك لأنه يدل على عدة معان مستقلة . راجع فتح الغفار (١/١٦-١٧) ، وكشف الأسرار للبخاري (١/٣٠-٣١) ، ومرآة الاصول لملا خسرو (ورقة :١١) ، ونسمات الأسحار (ص:١٦) .

٥- كذا في «ز» ، «ف» ، وفي الباقية «لبيان» .

«كل».

[٢- صور الخاص :]

(وهو إما أن يكون خصوص الجنس ، أو خصوص النوع ، أو خصوص العين) تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه .

أي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص إما أن يكون خصوص الجنس، بأن يكون جنسه خاصاً بحسب المعنى وإن يكن ما صدق عليه متعدداً ، أو خصوص النوع على هذه الوتيرة ، أو خصوص العين - أي الشخص المعين - وهذا أخص الخاص .

والجنس عندهم[١] عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون .

والنوع عندهم[٢] كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين[٣] .

٦- المراد بالاطراد والضبط : هو الدوام والاستمرار في انطباق القاعدة على جزئياتها وعدم تخلفها عنها .

١- أي عند الأصوليين خلافاً للمنطقيين .

٢- أيضاً .

٣- قلت : قوله : «كما هو رأي المنطقيين» يوهم الاتحاد في التعريف بينهم وبين الأصوليين وليس كذلك ، بل تعريف الجنس المذكور هو لأهل

<<=====

فهم[١] إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق فرُبَّ نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الأمثلة التي ذكرها بقوله : (كانسان ، ورجل وزيد)[٢] .

الأصول , أما المناطقة فالجنس عندهم «كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق» وكذا تعريف النوع المذكور في الكتاب عند الأصوليين ، وعند المنطقيين «كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة» . راجع دستور العلماء لأحمد نكري (١/٤١٣، ٣/٤٢٣) .

١- أي أهل الأصول .

٢- قلت : إنهم قسموا الخاص إلى خصوص الجنس والنوع والعين ، مع أنه كان أشدُّ منه حاجة إلى تقسيمه بخصوص اللغة وخصوص الشرع وخصوص العرف على حسب ما هو متفق عليه عند الجميع من أصل الحقائق المنتسبة إلى تلك الجهات لتحمل الكلمات على حقائقها الملائمة بطبيعة كل محل ، ولئلا تكون اللغة هي الحاكمة على موارد الشرع ولا الشرع على اللغة في محالها .

ولكنهم أهملوا هذا الجانب العلمي الهام الذي كان هو اللبُّ في باب أصول الفقه وتعلقوا بالقشر ، فالنتيجة أنهم غلبوا الحقائق اللغوية على الشرع في كلمتي الركوع والسجود وغيرهما وهي كلمات شرعية بلاريب فاضطربت أقوالهم فيها وابتعدوا عما أراده الشارع بتلك الكلمات من المعاني الشرعية كل البعد كما يأتي تفصيلها ان شاء الله.

وهذا - أعني تغليب الخصوص اللغوي على الخصوص الشرعي في باب

<<=====

فـ «الانسان» نظير خاص الجنس فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض فإن تحته رجلاً وامراةً ، والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبياً وإماماً وشاهداً في الحدود والقصاص ومقيماً للجمعة والأعياد ونحوه ، والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك.

و «الرجل» نظير خاص النوع فإنه مقول على كثيرين متفقين بالأغراض فإن أفراد الرجال[1] كلهم سواء في الغرض .

و «زيد» نظير خاص العين فإنه شخص معين لايحتمل الشركة إلا بتعدد الأوضاع .

٣- حكم الخاص :

ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال: (وحكمه : أن يتناول المخصوص قطعاً) .

أي أثره المرتب عليه أن يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعاً بحيث يقطع احتمال الغير[2].

الشرع - من جملة الأخطاء الأساسية الكبيرة في منهج الحنفية للتأصيل والتفريع .

١- كذا في «ط» وفي الأصول الخطية كلها «الرجل» .

٢- قلت: اختلفوا في ما هو المراد عندهم من القول« قطعاً» حيث أنه بمعنى اليقين كما هو المتبادر عند اطلاقه في عرف أهل العلم، أو هو بمعنى الظن ؟

<<=====

فذهب صدر الشريعة وقوام الدين الكاكي والتفتازاني وابن نجيم والحصكفي وعبدالعزيز البخاري وكثيرون إلى أن القطع هنا ليس بمعنى اليقين بل هو بمعنى الانقطاع أي انقطاع الاحتمال بالنظر إلى أن وجود الاحتمال يكون على شكلين :

الأول: هو الاحتمال الذي نشأ عن دليل .

والثاني : هو الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل .

وعَلى هذا قسموا القطع إلى قسمين :

١- القطع بالمعنى الأخص : وهو الذي انقطع عنه الاحتمال بنوعيه ، وهذا القطع بمعنى اليقين بلاشبهة .

٢- القطع بالمعنى الأعم: وهو الذي انقطع عنه الاحتمال الناشئ عن الدليل ولايؤثر فيه وجود الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل، والمراد بالقطع هنا هو هذا عندهم، وإفادته علم الطمأنينة لا اليقين .

انظر التوضيح والتلويح (٣٤/١)، وكشف الاسرار للكاكي (ورقة:٣)، والتحقيق شرح الحسامي (ص:١٠) ، وإفاضة الأنوار (ص:١٨) ، و فتح الغفار (١٨/١) .

وذهب البزدوي ومن تبعه إلى أنه بمعنى اليقين بلاشبهة ، وعزاه السمرقندي والنسفي إلى العراقيين باعتبار أن الخاص وإن استعمل مجازاً إلا أن المعنى الذي وضع له ابتداءاً لم يخرج عن كونه مدلولاً له . ونقل عليه ابن الهمام الاتفاق في التحرير (ص:٩٩) .

وراجع ايضاً: كشف الأسرار للبخاري (٧٩/١)، وتيسير التحرير (٢٦٧/١) ، والتقرير والتحبير (٢٣٨/١) ، وكشف الأسرار للنسفي

(٢٨/١) .

قلت : هؤلاء الأجلة رحمهم الله تعالى رحمة واسعة قد اتضحت عليهم بعض أمور هذا الباب ، كما اشتبهت عليهم معظمها وخفيت أهمها ، وتفصيل ذلك أنه قد سبق أن ذكرنا بأن الخاص – على حسب ما اختلفوا في تعريفه – على شكلين:

الأول : الذي وضع لمعنى معين منفرد وبقي على هذه الصفة في التخاطب فلم يدخل في مدلوله معان أخرى جديدة لاحقيقةً ولامجازاً.

الثاني : هو الذي وضع لمعنى معلوم منفرد ابتداءاً لكنه استعمل في غيرما وضع له أيضاً مجازاً فيما بعد.

فاللفظ الذي لايفيد سوى معنى واحد هو الخاص حقيقة ، وهو الذي يفيد اليقين دلالةً وتطبيقاً كما عليه علماء العراق وأبو زيد .

والذي دخله احتمال المجاز فهو يفيد اليقين دلالة ويصير ظنياً في موارد الاستعمال والتطبيق إلا أن ينقطع احتمال المجاز بأدلة وقرائن أخرى .

فمن قال إنه يفيد القطع بالمعنى الأعم قاله نظراً إلى وجود الاحتمال في التطبيق والاستعمال، ومن قال إنه قطعي يقيناً بلاشبهة قاله باعتبار كونه مدلولاً له قطعاً من حيث الجملة ، ولكنهم لما لم يفرقوا بين هذين الاعتبارين المختلفين – وهما الدلالة والاستعمال – وقت بيان حكم الخاص اشتبه الأمر عليهم وخفي خفاءاً موجباً للوهم وبقيت القضية تحت سيطرة الشبهة والتردد والاختلاف .

ثم المراد بالدلالة كون المعنى من مدلول الكلمة ، كما أننا نعرف يقيناً بأن الوجوب والاستحباب والإباحة والامتنان وغيرها من المعاني هي

<<=====

فاذا قلنا : «زيد عالم» فزيد خاص لايحتمل غيره احتمالاً ناشئاً عن دليل وعالم أيضاً خاص لم يحتمل غيره كذلك ، فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعاً فثبتت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على «زيد» بهذه الواسطة .

(ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) هذا حكم آخر مقو للحكم الأول

كلها من مدلول صيغة الأمر ، بعضها باعتبار الوضع وبعضها باعتبار الاستعمال .

والمراد بالتطبيق هو الاستعمال وإرادة معنى من المعاني التي يحتملها اللفظ عند الاطلاق ، كما أن صيغة الأمر بعد أن ثبت بأن الوجوب مثلاً من مدلولها قطعاً أنها لاتدل على الوجوب قطعاً في جميع محال التطبيق والاستعمال لكونها مستعملة في معان أخرى كثيرة لغة وشرعاً وهذا واضح جداً .

ثم لو سلمنا بأن الخاص يفيد القطع بمعنى الطمأنينة التي هي درجة تحت اليقين يسيراً وفوق الظن المطلق قليلاً ، فهل يلزمنا أن نحكم على جميع أنواع الخاص بهذا الحكم أم يجوز بأن يكون بعض أنواعه تفيد القطع بمعنى اليقين أيضاً ؟

فإن قالوا بالأول فقط فالواقع يكذبهم ، لأن كثيرا من أنواع الخاص تفيد اليقين ، وإن قالوا بكلا الحكمين يلزم به الاشتراك في الحكم فيبطل دعوى الخصوص .

وكأنهما[١] متحدان ، ولكن الأول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية .

أي لايحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بيناً بنفسه ، فهو مقابل للمجمل حيث يُحتاج إلى بيان المجمل وتفسيره[٢] .

وأما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لأنه لاينافي القطعية ، فإن بيان

١- في «ز» : كلاهما .

٢- قلت : هذا على رأي العراقيين كما تقدم ، أما على طريقة ما وراء النهريين ومنهم المؤلف فالخاص يحتمل بيان التفسير ، لأنه يحتمل عندهم المجاز كما صرح به السرخسي في الأصول (١/١٢٨) ، والبخاري في كشف الاسرار (١/٧٩) ، وصدر الشريعة في التوضيح (١/٣٤) ، وابن نجيم في فتح الغفار (١/١٨) ، وآخرون ونقل عليه ابن الهمام الاتفاق في التحرير (ص:٩٩) .

واعتبر علاء الدين السمرقندي في ميزان الأصول (١/٥١٣) ، والبهاري في مسلم الثبوت (٢/٣٣) ، احتمال المجاز من جملة أسباب الإجمال ، والمجمل يحتمل عندهم بيان التفسير بالاتفاق ، والخاص الذي يحتمل المجاز فإنه يوصف بالإجمال المحتاج إلى بيان التفسير ؛ ولذلك قيد الحصكفي في إفاضة الانوار (ص:٥٣) كونه لايحتمل بيان التفسير عند الجمهور لاعند الجميع .

وكذلك أن القا آني منهم قال في شرح المغني (ص:٧٤) ، بأن الخاص قد يكون مبهماً يحتاج إلى تبيين المراد منه . وتبيين المراد بيان تفسير .

التقرير يُزيل الاحتمال الناشئ بلادليل فيكون محكماً كما يقال: «جاء ني زيد زيد» .

وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعياً كان أو ظنياً كما يقال : «أنتِ طالق إن دخلت الدار » وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص أيضاً .

(فلا يجوز الحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) شروع في تفريعات مختلف[1] فيها بيننا وبين الشافعي على ما ذكر من حكم الخاص[2] .

١- في الأصول الخطية : مختلفة فيها .

٢- من هنا بدأ المؤلف يخرج المسائل على ما مهده من المقدمات وتمهيدات لنظرية الخاص حيث أنه يدل على مدلوله قطعاً ، ومنفرداً عن المعاني الأخرى ، وأنه لايحتمل البيان ، وقد تكلمنا على هذه الأجزاء كلها بما يليق لها من الكلام فتبين من خلاله اختلافهم واضطرابهم في بيان ماهية الخاص وحكمه ودلالته ، ثم هنا ننبه على بعض ما بقي من الأمور المتعلقة بهذا الأصل فنقول :

أولاً : إن هذا الاصل بشكله المذكور مع ما فيه من الوهن والسخافة من ناحية فنية لايصح نسبته إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بل هو من اختراع السرخسي والبزدوي أو غيرهما من الماوراء النهريين فقد قال الشاه ولي الله الدهلوي وهو من العلماء العارفين بحقيقة مذهب الإمام رحمه الله معرفة كاملة : «واعلم أني وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول

<<=====

المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه ، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم .

وعندي أن المسئلة القائلة بأن الخاص مبين لايلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعي كالخاص ..... وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأيمة وأنه لاتصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطهم كما يفعله البزدوي وغيره أحق من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليها» .

راجع الانصاف (ص:٨٨-٨٩) ، وحجة الله البالغة (٤٥٩/١) .

وهذا ما قاله الإمام الدهلوي رحمه الله تعالى كلام صدق وعدل بدليل أننا نجد العلماء الأحناف العراقيين وبعضاً منهم آخرين فإنهم لايقيمون للخاص وزناً بالاعتبار المذكور عندَ الماوراء النهريين فهذا كتاب «الفصول في الأصول لأبي بكر الجصاص من أهم كتب المذهب في الأصول على طريقة البحث والنقاش والاستدلال وهو من علماء القرن الرابع توفي سنة ٣٧٠هـ وهو أقدم من السرخسي والبزدوي نحو قرن لم يذكر الخاص في كتابه بالشكل المعروف عند هؤلاء ، بل ذكره مقابل العام كما ذكره الجمهور من الشافعية والمالكية وآخرون . وكذا كتاب «الغنية في الأصول» للسجستاني المتوفى سنة ٢٩٠هـ وكتاب «بذل النظر» للأسمندي المتوفى سنة ٥٥٦هـ وكذا الصيمري في «مسائل الخلاف» لم يتعرضوا له بالشكل المذكور وكلهم على طريقة الجمهور .

<<=====

يعني إذا كان الخاص لايحتمل البيان لكونه بيناً بنفسه لايجوز إلحاق تعديل الأركان – وهو الطمأنينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين سجدتين – بأمر الركوع والسجود وهو قوله تعالى : ﴿ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ على سبيل الفرض كما ألحقه به أبو يوسف والشافعي .

وبيانه : أن الشافعي – رحمه الله – يقول : تعديل الأركان في الركوع

فلو كان هذا الأصل متعين الحال ومعتبراً عند الإمام لذكره هولاء أيضاً كما ذكره المتأخرون عنهم من المنتسبين إلى مذهب الإمام رحمه الله ، فلما لم يذكروه عرفنا بأن هذا الأصل نظرية شخصية مفترضة مرت بأدوار مختلفة ، استغل بها لمقاصد مذهبية معينة وليست على صورة علمية واقعية.

ثانياً : هذه المسائل التي بدأ المؤلف يخرجها على هذا الأصل لايصح تخريج بعضها عليه ، بل يناسبها التخريج على قاعدتهم : «والزيادة على النص بخبر الواحد لايجوز» وبين هذه القاعدة ، وقاعدة «الخاص لايحتمل البيان» فرق كبير ، والخلط بينهما يعود إلى إبطال جميع ما يقصدونه من الأهداف بتلك القواعد كما نوضحه فيما بعد إن شاء الله ولذلك ذكر بعضها صدر الشريعة وابن الهمام وآخرون في باب «الزيادة على النص نسخ» ونوه ابن نجيم إلى خطأ البزدوي ومن تبعه في تفريع مثل هذه المسائل على هذه القاعدة .

راجع: فتح الغفار (١/٢٠-٢١) ، والتوضيح (٢/٣٩) ، والتحرير (ص:٣٩٦) .

والسجود فرض لحديث أعرابي خفف في الصلاة فقال له عليه [الصلاة و][1] السلام : ﴿ قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ ﴾[2] هكذا قاله ثلاثاً .

ونحن نقول : إن قوله تعالى : ﴿ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ خاص وضع لمعنى معلوم ؛ لأن الركوع : هو الانحناء عن القيام ، والسجود : هو وضع الجبهة على الأرض[3].

والخاص لايحتمل البيان حتى يقال: «إن الحديث لحق بيانا للنص المطلق»[4].

١- الزيادة من «ف» .

٢- أخرجه البخاري برقم [٦٦٦٧] ، مع الفتح (١١/٥٤٩) ، والنسائي برقم[٨٨٤] (٢/١٢٤) .

٣- قال ابن نجيم : تعريف بعضهم السجودَ بوضع الجبهة ليس بصحيح لأن وضعها ليس بركن ، لأنه يجوز الاقتصار على الأنف من غير عذر عند أبي حنيفة . البحر الرائق (١/٢٩٣) .

٤- قلت: هذه الأمور التي اعتمد عليها صاحبا الأصل والشرح لإبطال كون الطمأنينة والاعتدال من شروط صحة الركوع والسجود هي كلها باطلة ولايستقيم منها شيء دليلاً على منهاج منطقي سليم ، وذلك لوجوه :

اولاً : إن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة قد ثبت عنه بأنه جوز الاكتفاء على الأنف دون الجبهة وبدون عذر ، وخطأ ابن نجيم في البحر (١/٢٩٣) من عرف السجدة بوضع الجبهة فقط كما سبق النقل

<<=====

عنه

فعلى رأي إمام المذهب رحمه الله يلزم القول بأن السجدة مشترك لفظي بين وضع الجبهة وبين وضع الأنف على الأرض لأنه عندما جوز بغير عذر بطل احتمال المجاز أيضاً فبطل القول بأنه خاص لأن كلمة الجبهة بخصوصها اللغوي لاتتناول الأنف كما أن كلمة الأنف بخصوصها اللغوي لاتتناول الجبهة وهذا واضح جداً .

ثانيا : بفرض أن السجدة خاص في وضع الجبهة على الأرض هي مقيدة عندهم بكونها على حالة لاتعني السخرية ، كمن وضع الجبهة على الأرض ورفع استيه إلى السماء مثلاً ، وهذا القيد أيضاً يتضمن معنى زائداً عن أصل دلالة كلمتي الركوع والسجدة ، وهي الانحناء و وضع الجبهة على الأرض فقط عندهم ، فيلزم به إما البيان للخاص أو الزيادة وممن ذكر هذا القيد هو ابن نجيم في البحر الرائق (٢٩٣/١) ، وابن عابدين في الحاشية (٣٣٠/١) ، والشرنبلالي في نور الإيضاح (ص:١٢٥) وآخرون .

ثالثا : قدر أبومطيع البلخي وهو تلميذ الإمام أبي حنيفة رحمهما الله أقل ما يجزي في الركوع والسجود من مدة الانحناء والوضع بمقدار ثلاث تسبيحات ، وإلا لم تجز صلاته ، نقل ذلك عنه الشرنبلالي في نور الإيضاح (ص:١٢٥) ، و آخرون .

وهذا التقدير أيضاً قدر زائد عن أصل الوضع لكلمتي الركوع والسجدة عندهم فيلزم به البيان للخاص .

رابعاً : ذكر الشرنبلالي في نور الإيضاح (ص:١٢٦-١٢٧) عدة

<<=====

فلايكون إلا نسخاً وهو لايجوز بخبر الواحد[١] ، فينبغي أن تراعى منزلة

شروط لصحة السجود والركوع منها :

عدم ارتفاع محل السجود عن موضع القدمين بأكثر من نصف ذراع ، ووضع إحدى اليدين وإحدى الركبتين ووضع شيء من أصابع القدمين الخ .

فهذه الشروط التي هي شروط الصحة لاشروط الكمال كلها معان زائدة على أصل الخصوص عندهم مع أنه لم يلزم بها شيء من البيان للخاص ولا النسخ له ولا الزيادة عليه فليتأمل .

ثم لايعنينا هنا كون الفتوى أو الترجيح لقول الإمام أو غيره ، لأننا لسنا بصدد تحقيق ما هو المختار في المذهب وما الذي عليه الفتوى ، وانما مهمتنا النظر إلى طبيعة القاعدة لتقريرها ووزنها على موازين أصولية مستقيمة .

١- قلت : المؤلف هنا خلط الأمور ، وأبهم القضية ، وزادها تعقيداً حيث سمى زيادة الاعتدال نسخاً ، وليس ذلك بنسخ وإنما هو من باب الزيادة، ولذلك ذكر صدر الشريعة هذه المسئلة في التوضيح (٣٩/٢)، وابن الهمام في التحرير (ص:٣٩٦)، وملا خسرو في مرآة الأصول (ص:٢٠٦) تحت بحث «الزيادة على النص بخبر الواحد لايجوز» كما قد نبهنا عليه .

ثم هذه الزيادة التي لاتجوز بخبر الواحد عندهم فسرها ابن الهمام اصطلاحا في فتح القدير (٢١٧/٣) بتقييد المطلق ، ثم ذكر التقييد من أنواع بيان التغيير في كتابه التحرير (ص:٣٧٦) وبيان التغيير يحتمله

=====<<

الخاص عندهم كما قاله ابن نجيم في فتح الغفار (١٨/١) ، وابن ملك في شرح المنار (ص:٦٨)، وأكمل الدين البابرتي في الأنوار في شرح المنار (ورقة:١٠)، وكذا صاحب هذا الكتاب على قول النسفي : «لايحتمل البيان» .

فزيادة الاعتدال والطمأنينة في الركوع والسجود من قبيل بيان التغيير حقيقة لابيان التبديل كما ادعى به صاحب الكتاب ، ولابيان التفسير كما يتوهم به عامة الحنفية .

ثم هذه الزيادة -أعني تقييد المطلق- تجوز بخبر الواحد على ماسبق في المسئلة من مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله لتفسير السجدة ، وعلى ما زاده الحنفية من القيود كشروط لصحة الركوع والسجود فبعد الاعتبار بتلك الأمور لم يبق مدلولهما الوضعي قطعياً كالعام الذي يدخله التخصيص بعد تخصيص فجاز زيادة الاعتدال بخبر الآحاد .

كما أن الأمور التي زادها الحنفية على أصل الانحناء والوضع لايختلف تأثيرها عن تأثير مازاده الشافعي رحمه الله من الاعتدال على طبيعة الخاص . لاتفسيراً ولاتغييراً ؛ فلا داعي للتكلف في تخريج مثل هذه المسائل على قواعد عقيمة باردة بغية محض الرد والنقد على الشافعي رضي الله عنه .

لاسيما وقد ذهب أبويوسف والطحاوي وصدر الإسلام أبو اليسر وأحمد بن علي الساعاتي صاحب «المجمع» وبدرالدين العيني إلى القول بفرضية الطمأنينة . وعن محمد سئل عن الطمأنينة فقال : إني أخاف أن لاتجوز الصلاة . وعن السرخسي : من ترك الاعتدال تلزمه الإعادة .

<<=====

كل من الكتاب والسنة ، فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً لأنه قطعي ، وما ثبت بالسنة يكون واجباً لأنه ظني[١] .

انظر فتح القدير (٣٠١/١) ، وقوانين التشريع لابن جابر المصري (٢٣/٢) .

ثم في إطلاق القول بالنسخ على مثل هذه الزيادات التي تدل عليها الآثار الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم إساءة أدب مع الشارع لأنه يلزم به النسخ في قضية واحدة مرات كثيرة وباعتبارات كثيرة ما ينبئ عن عدم الإتقان والاستحكام للحِكَم المقصودة عند الشارع وهو منزه عنه ، فيجب على المجتهد أن يهتم بأن تكون نظرته الفقهية والأصولية مصونة من مثل هذه الآفات والهفوات .

١- قلت : الحنفية عندما فرقوا بين الفرض والواجب اعتمدوا على كون الدليل قطعياً في الثبوت ولذلك نجد أمثال السرخسي والبزدوي والخبازي وآخرين منهم يعرفون الفرض بقولهم : «ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه» حتى جاء ابن الهمام فأصلح التعريف بزيادة قيد : «مع الشدة والجزم في الطلب» .

والتفريق على هذا الأساس لايستقيم عندنا ، لأن الظن الاصطلاحي حجة مثل اليقين ، ثم الفرض أشد وآكد مطالبة عندهم من الواجب ، فمنشاء الشدة والجزم في طلب الحكم يجب أن يكون هو الدلالة اللفظية للنص لاكيفية ثبوته ، لأن أصل الطلب لايتلقى إلا من مدلول النص ، فالاعتماد لبيان درجات الحكم المستفاد من النظم على كيفية ثبوت النص دون دلالته اعتبار بعلة أجنبية بعيدة وغير مؤثرة بتأثير مباشر في

<<=====

أصل الطلب ، وهذا أيضاً من جملة الأخطاء المنهجية عند العلماء الأحناف . .

ثم الفرق بين القطعي ثبوتاً ودلالة وبين الظني ثبوتا يجب أن يكون موقوفاً في الحكم على مكره أو تاركه بكفر في الأول وفسق في الثاني، أما أثره في تعيين الشروط والأركان فلا ، كما أن كون الشيء ركناً أو شرطاً حكم وضعي فإذا وجد دليل على ثبوت نوع منه يجب الاعتبار به على حدة .

ثم إطلاق القول : «بأن ماثبت بالقرآن يكون فرضاً ، وما ثبت بالسنة يكون واجباً لأنه ظني» ليس مما تتحقق به الأمانة العلمية ولا هو مما يقتضيه الفقه المحمود ولا الفكر الإسلامي الأصيل: لأن الأحاديث من حيث أصل الثبوت فيها شيء كثير مما يقطع بصدقه وصحة نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إما بدلالة الإجماع على صحتها ، وإما لثبوت الاحتجاج بها اتفاقاً ، وإما لجلالة رواتها ، وإما لكونها في أحد الصحيحين علاوة عن أسباب الشهرة والاستفاضة والتواتر وهي متحققة في كمية كبيرة من الأحاديث ، فالواجب على العالم البحث عن الحق ، بتمييز الحقائق وتلخيص النتائج العلمية الصحيحة من المقدمات.

والحديث أخرجه البخاري والنسائي وآخرون ، وقد ثبت الإحتجاج به عند الجميع والتلقي بالقبول ، ولم يثبت تعليله عن أحد من الأئمة المقتدى بهم في باب التصحيح والتضعيف ، فثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبق ظنياً فيجب أن يتنبه إلى هذه الحقيقة عند الحكم على الأحاديث ولاسيما وقد صرح العلماء بأن الحكم بقطعية الثبوت في

(وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله «فلا يجوز» .

يعني إذا كان الخاص لايحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك[١] وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي[٢] ، وشرط التسمية كما شرطه أصحاب الظواهر في آية الوضو ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ الآية[٣] .

وبيان ذلك : أن مالكاً يقول : إن الولاء فرض في الوضوء ، وهو أن يغسل [أعضاءه][٤] في الوضوء متتابعاً[٥] متوالياً بحيث لم يجف العضو الأول لمواظبة

الأحاديث لايرتبط مع تحقق التواتر الاصطلاحي وجوداً وعدماً بل له أسباب أخرى أيضاً كثيرة . فليتأمل .

١- وكذا الأوزاعي والشافعي في رواية ، وأحمد في روايات . انظر: الكافي لابن عبدالبر (١/١٦٤) ، والتفريع لابن الجلاب(١/١٩١)، والمغني لابن قدامة (١/١٣٨-١٣٩)، والمجموع (١/٤٥١-٤٥٢) .

٢- والحنابلة والمالكية النية دون الترتيب ، راجع كتاب الأم (١/٣٠) ، والمجموع (١/٣٢٣،٤٤٢) ، والوسيط للغزالي (١/٣٦٠،٣٧٥) ، والتفريع لابن الجلاب المالكي (١/١٩٢) ، والمغني لابن قدامة (١/١١٠-١٣٦) .

٣- سورة المائدة : الآية [٦] ..

٤- ما بين المعكوفتين ساقط من «ف» ، وفي «س» : الأعضاء .

٥- في «س» متتابعات متواليات .

النبي صلى ا لله عليه وسلم (١).

وأصحاب الظواهر يقولون : إن التسمية فرض في الوضوء(٢) لقوله [صلى ا لله عليه وسلم](٣) : ﴿ لاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ ﴾(٤) .

١- قلت : مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على عمل بغير ترك مرة دليل الوجوب عند الحنفية أيضاً ، فقد صرح ابن الهمام بوجوب تقدم الإمام على المأمومين ، وكذا بوجوب التكبير حالة افتتاح الصلاة اعتماداً على المواظبة . انظر: فتح القدير (١/٢٨٤، ٣٥٢) .

فلما كان الوضوء من الأمور التعبدية ، والتعبد يعني التأسي والاقتداء كيفاً وأساساً لزم القول بالولاء والترتيب إذ به تتحقق المصلحة الشرعية وهي الخروج عن الشبهة ، لأن تفسير الوضوء بالإسالة والإصابة جملة كما قالوا به تفسير لغوي ، ولا شك في أن الشرع يعني بالوضوء أكثر من هذا عن المكلف ؛ لأن الاعتبار في الغسل والمسح للخصوص الشرعي لا للغوي فتحكيم اللغة على الشرع خلاف الحق والأصل وهذا واضح جداً ، فالاعتماد على ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريقة الوضوء هو الذي يجب أن يكون صحيحاً .

٢- واختار ابن الهمام في فتح القدير(١/٢٣) وجوبها .

٣- هذه الزيادة مني .

٤- هذا الحديث بهذا اللفظ لم يخرجه أحد من المحدثين وإنما أخرج ابن ماجة (١/١٤٠) ، وأبوداوود (١/٢٥) ، وأحمد في المسند برقم [٩٤١٨] ، والحاكم في المستدرك (١/١٤٦، ١٤٧) وآخرون بلفظ: ﴿لاَصَلاَةَ لِمَنْ

<<=====

والشافعي يقول : إن الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله [صلى الله عليه وسلم][1] : ﴿لاَيَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ امْرِءٍ حَتَّى يَضَعَ الطُّهُورَ فِي مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيهِ﴾[2] الحديث .

لاَ وُضُوءَ لَهُ وَلاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُر اسمَ اللهِ عَلَيْهِ ﴾ وهو مروي عن أحد عشر صحابياً خرجه مفصلاً الحافظ ابن حجر في التخليص (١/٨٤-٨٦) والحافظ بدر الدين العيني في البناية في شرح الهداية (١/١٣٣، ١٣٩) ، والعراقي في تخريج الإحياء (١/٢٩٥) ، وابن عبدالهادي في التنقيح (١/٣٥٣-٣٦٢) ، والزيلعي في نصب الراية (١/٣) .

قال الحافظ ابن حجر : والظاهر أن مجموع الأحاديث يحدث منها قوة تدل على أن له أصلاً.

ونقل العراقي عن ابن الصلاح تحسينه . وحسنه ابن الهمام في فتح القدير (١/٢٣) ، واختار وجوب التسمية في الوضوء بمقتضى تحسينه خلافاً لعامة الحنفية ، وتبعه -في تحسينه- ابن نجيم في البحر الرائق (١/١٨) .

١- هذه الزيادة مني .

٢- الحديث لايوجد بهذا السياق والألفاظ ، وإنما أخرج أبوداوود برقم [٨٥٨] ، والنسائي برقم [١١٣٦] ، والدارقطني (١/٩٦) ، والترمذي برقم [٣٠٢] من أبواب الصلاة وآخرون بلفظ: ﴿ لاَتَتِمُّ صَلاَةُ أَحَدِكُم حَتَّى يُسْبِغَ الوُضُوءَ كَمَا أَمَرَه الله تعالى فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ وَيَمْسَح بِرَأسِه وَرِجْلَيْه إِلَى

<<=====

ولقوله [صلى الله عليه وسلم][1] : ﴿ إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ﴾ والوضوء أيضاً عمل فلا يصح بدون النية .

ونحن نقول : إن الله تعالى أمرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الإسالة والإصابة[2] ، فاشتراط هذه الأشياء كما

الكَعْبَيْنِ الخ ﴾ من حديث رفاعة بن رافع في قصة المسيء صلاته ، قال الترمذي: حديث رفاعة حديث حسن ، وراجع تخريجه مفصلاً في التلخيص الحبير (٥٩/١) ، وخلاصة البدر المنير (١١٢/١) .

[1] والشافعي رحمه الله استدل في كتابه الأم (٣٠/١) لوجوب الترتيب بقوله تعالى : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُم إِلَى المَرَافِقِ﴾ أولاً ، وبعمل الرسول صلى الله عليه وسلم على مقتضاه ثانياً ، ثم قال: «فاشبه والله أعلم أن يكون على المتوضىء في الوضوء شيئان : أن يبدأ بما بدأ الله ثم رسوله عليه الصلاة والسلام به منه ، ويأتي على إكمال ما أمرالله به .

فمن بدأ بيده قبل وجهه أو رأسه قبل يديه أو رجليه قبل رأسه كان عليه عندي أن يعيد حتى يغسل كلاً في موضعه بعد الذي قبله وقبل الذي بعده ، لايجزيه عندي غير ذلك وإن صلى أعاد الصلاة بعد أن يعيد الوضوء» انتهى .

١- هذه الزيادة مني .

٢- هكذا نجدهم يفسرون الغسل بالإسالة والمسح بالإصابة على أساس أنهما خاصان ، ولكنهما ليسا بخاصين لأن الاختلاف بينهم شديد في تحديد معني الإسالة والإصابة في كتب الفقه ، قال الامام أبوحنيفة

<<=====

ومحمد رحمهما الله : إن الإسالة التي هي الغسل حدّها أن يتقاطر الماء فيها عن العضو المغسول ولو قطرة وإلا فلايتم معنى الإسالة ، وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى يجزئ إذا سال الماء على العضو وإن لم يقطر .

انظر: بدائع الصنائع (٣/١) ، وفتح القدير (١٥/١) ، وابن عابدين (٧٠/١-٧١) .

فلو كانت الإسالة خاصاً أو الغسل خاصاً لما اختلفوا في قيد التقاطر أولاً ثم في مقداره حيث أنه قطرة أو قطرتين ثانياً كما نقله ابن عابدين (٧١/١) ؛ ولأنه وصف زائد عن مطلق الإسالة عند أبي يوسف ولازم عندهما ، وشأن الخاص لايكون هكذا .

والمؤلف - صاحب نورالانوار - عرف هنا الغسل بالإسالة ، وعرفه في كتابه «التفسيرات الأحمدية» (ص:٣٤٤) قائلاً: إن الغسل لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو «إمرار اليد المبتلة» .

والفرق بين إسالة الماء على المحل ، وبين إمرار اليد المبتلة على المحل كبير جداً وصعب أن يكونا من مدلول كلمة الغسل مرة واحدة في مكان واحد ، إلا أن يراد من الغسل مجموعهما وهم لايقولون به ، ثم ابن الهمام لايرتضي بتعريف الغسل بإسالة الماء مطلقاً بل يرى زيادة الدلك مع الإسالة حيث قال: «والناس بين حضري وقروي خشن الأطراف لايزيل ما استحكم في خشونتها إلا الدلك فالإسالة لاتحصّل مقصود شرعيتها» الفتح (١٥/١) .

وكذلك عرف ابن عابدين قول الحصكفي «غسل الوجه» قائلا: «الغسل بفتح الغين لغةً إزالة الوسخ عن الشيء بإجراء الماء عليه»

<<=====

انظر: رد المحتار (١/٧٠) . وإزالة الوسخ زيادة على مطلق الإسالة .
هذا بالنسبة إلى الغسل ، أما المسح وهو الإصابة عندهم ففي المراد بها أيضاً اختلاف واضطراب شديد عندهم قال صاحب «نور الانوار» في كتابه «التفسيرات الأحمدية» (ص:٣٤٦) المسح لغةً: مساس اليد بشيء ، وحدُّه في الشرع : أن يمسح باليد المبتلة.
وكذا نقل الشرنبلالي بأن المسح لغة : إمرار اليد على الشيء ، وشرعاً إصابة اليد المبتلة العضو (ص:٣٣-٣٤) . وبه عرفه ابن نجيم في البحر الرائق (١/١٤) مع أن المسح في الأصل لايقتضي أن يكون بالآلة المبتلة كما أنه لادليل له على أن تكون الآلة يداً ، والنص القرآني مطلق عن قيد الابتلال واليد فزيادتهما إما بيان أو نسخ .
نعم ذهب أبو يوسف إلى أن غمس الرأس في الإناء يجزئ عن المسح نقله عنه قاضيخان في فتاويه (١/١٨) .
وقال ابن نجيم : الآلة لم تقصد إلا للإيصال إلى المحل ، فإذا أصابه من المطر قدر الفرض أجزأه. البحر (١/١٤) . هذه حقيقة خصوص المسح عندهم .
ثم كل هذا محل نظر لأن النص القرآني يعني التكلف بالمسح لقوله تعالى: ﴿فامسحوا﴾ لأن صيغة الأمر المقتضية للوجوب تعني من المكلف الاهتمام والمباشرة ، وخاصة في محال التعبد .
وكذلك النص مطلق في محل المسح وهو الرأس فتقييده بربع الرأس وكذا حمل اليد على ثلاث أصابع ثم الاكتفاء بواحدة ثلاث مرات آراء اجتهادية لادليل لها من القرآن ولا من السنة المشهورة وكل هذا يؤدي
<<=====

شرطها المخالفون لايكون بياناً للخاص لكونه بيناً بنفسه ، فلايكون إلا نسخاً وهو لايصح بأخبار الآحاد .

[و][1] غايته أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة ، فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً وما ثبت بالسنة ينبغي أن يكون واجباً كما في الصلاة ، لكن لاواجب في الوضوء بالإجماع[2]، لأن الواجب كالفرض في حق العمل

إلى تقييد ما ورد في الآية مطلقاً والمطلق ينصرف إلى الكامل في الماهية . والصحيح الذي يقتضيه الفقه المحمود أن نفسر الكلمات الشرعية التعبدية في ضوء متطلبات الشرع ومقتضياته على أساس أنها من أنواع الخاص الشرعي لاعلى أساس أصل الوضع اللغوي ، لأن الخصوص اللغوي حيث أنه مهجور في محال الخصوص الشرعي هو عاطل عن تمثيله بالمقاصد الشرعية في باب التعبد، فيلزم منه البعد عما يقصده الشارع من الأهداف ، كما يلزم به تحكيم اللغة على الشرع - وكل ذلك لأجل قاعدة مريضة - فالرجوع إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في معرفة كيفية الوضوء أسلم وأحسن عاقبة من التمسك بالجهات اللغوية التي لانعرف أنها معتبرة عند الشارع أو لا .

١- الزيادة من «ف» ، «س» .

٢- قلت اختار ابن الهمام من الحنفية الوجوب للتسمية ، والحنابلة للمضمضة والاستنشاق فدعوى الإجماع باطلة . راجع: فتح القدير (٢٣/١) ، والانصاف (١٥٢/١) .

وهو لايليق إلا بالعبادات المقصودة ، فنزلنا عن الوجوب إلى[١] السُّنِّيَّة وقلنا بسنية هذه الأشياء في الوضوء .

(والطهارة في آية الطواف) عطف على قوله : «الولاء» وتفريع ثالث عليه ، أي إذا كان الخاص بيناً بنفسه لايحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى : ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾[٢] .

فإنّ الشافعي يقول : إن طواف البيت لايجوز بدون الطهارة[٣] لقوله [صلى الله عليه وسلم][٤] : ﴿ الطَّوَافُ بِالبَيْتِ صَلاَةٌ ﴾[٥] وقوله [صلى الله

١- في (ف) عن الواجب إلى السنة .

٢- سورة الحج : الآية [٢٩] .

٣- راجع لمعرفة مذاهب أهل العلم في هذه المسئلة كتاب الأم للشافعي (٢٧١/٣) .

٤- الزيادة مني .

٥- أخرجه الترمذي في الجامع(٢٨٤/٣) برقم[٩٦٠]، والنسائي في السنن (٢٢٢/٥) برقم [٢٩٢٢] ، وابن خزيمة في الصحيح (٢٢٢/٣) برقم [٢٧٣٩]، وابن حبان في الصحيح(١٤٤/٩) برقم[٣٨٣٧]، والحاكم في المستدرك (٢٦٦/٢-٢٦٧)، والطبراني في المعجم الكبير(٢٩/١١) برقم [١٠٩٥٥] ، والبيهقي في السنن (٨٧/٥) كلهم عن ابن عباس رضي الله عنه .

قال ابن حجر رحمه الله في التلخيص(١٣٨/١): روي مرفوعاً وموقوفاً ورجح الموقوف النسائي والبيهقي وابن الصلاح والمنذري والنووي .

ثم أطال الكلام في تخريجه وصحح رفعه ونقل تصحيح رفعه عن ابن

<<=====

عليه وسلم][1] : ﴿ ألا لاَ يَطُوَّفَنَّ بَالبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلاَ عُرْيَانٌ ﴾[2].

ونحن نقول : إن الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة[3] ، فاشتراط الطهارة فيه لايكون بياناً له لكونه بياناً بنفسه ، بل يكون

حبان وابن السكن وابن خزيمة وقال في الدراية : (١٨/٢) ، أخرجه الطبراني في الأوسط عن ابن عمر .

١- الزيادة مني .

٢- قلت: كلمة « محدث» في هذا الحديث زادها بعض أهل الغفلة والتساهل والإعراض عن علوم الحديث النبوي الشريف من الفقهاء والأصوليين كعبد العزيز البخاري وقوام الدين الكاكي وابن فرشتا والبابرتي وابن نجيم وابن عابدين ومحمد بن حمزة الفناري وآخرين وصاحبنا ملا جيون تقليداً لهولاء سامحهم الله ، والحديث المرفوع الصحيح عند المحدثين رحمهم الله هو بلفظ: ﴿أَلاَ لاَيَحُجُّ بَعْدَ العَامِ مُشْرِكٌ وَلاَ يَطُوفُ بِالبَيْتِ عُرْيَانٌ ﴾ كما أخرجه البخاري في الصحيح برقم [٣٦٩ ، ١٦٢٢] ، وأبوداوود في السنن (١٩٥/٢)برقم [١٩٤٦]، والنسائي في السنن (٢٣٤/٥) برقم [٢٩٥٧] وابن حبان في الصحيح (١٢٨/٩) برقم [٣٨٢٠] وآخرون ولم تثبت كلمة «محدث» في شيء من الروايات عند المحدثين .

٣- قلت: المأمور به في الآية الكريمة ليس الطواف حتى يصح القول بأنه خاص ينفرد بمعنى مطلق الدوران بل المأمور به هو «التطوّف» وتاء التفعل للتكلف والمبالغة فالنص مجمل في حق تلك المبالغة المنصوصة ، ويحتاج إلى بيان من حيث عدد الاشواط والإسراع في المشي والابتداء

<<=====

نسخاً وهو لايجوز بخبر الواحد[1] .

صرح به عبدالعزيز البخاري في كشف الاسرار (١/٨٢-٨٣) ، واكمل الدين البابرتي في العناية (٢/٤٥١) ، والفناري في فصول البدائع (٢/٧) ، والقاآني في شرح المغني (ص:٧٥) ، وابن عابدين في نسمات الاسحار (ص:١٩) فدعوى الخصوص عصبية وليس بعلم ولاتحقيق ولا فقه .

١- قلت : اعترفوا بان النص مجمل في حق الاشواط والإسراع والبداءة حث أنها أوصاف اعتبارية شرعاً لبيان ماهية الطواف الشرعي بمقتضى قرينة تاء التفعل ، وبدلالة الأحاديث الواردة فيه ، والخصوص اللغوي وهو مطلق الدوران مهجور لأجلها .

فبعد ثبوت الإجمال - بمعنى أن المعتبر هنا هو الخصوص الشرعي وهو لاستكمال مفهومه وتحقق ماهيته الشرعية يحتاج إلى حصر جميع الأوصاف - كان مقتضى الفقه المحمود أن يبحث عن تلك الأوصاف من جملة الأدلة الواردة من الشارع في المسئلة لتتبين حقيقة الطواف ويزول الإجمال ولكن الماتن والشارح مشوا على مزاج أهل التقليد الأعمى .

ثم ما يفيد ضرورةَ الطهارة لصحة الطواف علاوة عن ضرورة العدد والبداءة من الحجر الأسود هو حديث ابن عباس: ﴿الطَّوَافُ بِالبَيْتِ صَلاَةٌ أو مِثْلُ الصَّلاَةِ﴾ ، ومنع الحائض عن الطواف لعلة الحدث ، ومنع المشرك عن الحج لعلة النجاسة ، كما يفيد ضرورةَ الستر حديث: ﴿لايَطُوفَنَّ بالبَيْتِ عُرْيَانٌ﴾ وكل هذا من قبيل بيان المجمل وهو يجوز

<<=====

غايتها أن تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره .

وأما زيادة كونه سبعة أشواط وابتداؤه من الحجر الأسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائزة بالاتفاق(١) .

عندهم بالآحاد ، لامن قبيل الزيادة على النص ، ولا من بيان الخاص لأن بيان المجمل أمر والزيادة على النص أمر آخر ، كما أن بيان الخاص مسئلة أخرى تختلف عنها والخلط بينها يبطل المقصود .

١- اختلفوا في اشتراط العدد والبداءة من الحجر الاسود لصحة الطواف اختلافاً شديداً فجعل جمهورهم أربعة أشواط ركناً لصحة الطواف والثلاثة الباقية واجباً بدليل أن الأكثر في حكم الكل فأنكر عليهم ابن الهمام في الفتح (٣/٥٥-٥٦) ، انكاراً شديداً.

اما الابتداء من الحجر الأسود فسنة عند عامة المشايخ وشرط عند محمد كما في الفتح (٢/٤٩٥) ، والبحر الرائق (٢/٣٢٨) ، ثم من جعلهما شرطاً تعذر عليه اثباتهما بالأدلة القطعية لأن شروط الصحة لاتستقيم بأدلة ظنية عندهم ، فادعى البخاري في كشف الاسرار (١/٨٣) بأن أدلة العدد والبداءة من الحجر الأسود متواترة وذهب القاآني في شرح المغني (ص : ٧٥-٧٦) والآخرون كثيرون إلى أنها مشهورة ، وتردد صاحب هذا الكتاب حيث قال : «فلعله ثبت بالخبر المشهور» .

وكل هذا تخمين وظنّ ومحاولات فاشلة للخروج عن الورطة لأن تعريف المتواتر والمشهور عند أهل العلم لاينطبق على تلك الأحاديث من حيث

<<=====

(والتأويل بالأطهار في آية التربص) عطف على قوله: «شرط الولاء» وتفريع[١] رابع عليه ، أي إذا كان الخاص بيناً بنفسه لايحتمل البيان فبطل تأويل القروء بالأطهار في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُروءٍ﴾[٢] .

وبيانه أن قوله تعالى ﴿قروء﴾ مشْتَرك بين معني الطهر والحيض فأوله الشافعي رحمه الله تعالى بالأطهار [بدلالة][٣] قوله تعالى : ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[٤] على أن اللام للوقت ، أي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر ،

عدد الرواة ، وهذا الدأب - أي المجازفة بحكم التواتر والشهرة على أدلة المذهب وإن كانت آحاد ظنية بل ضعيفة - معروف عن العلماء الأحناف .

ثم دعوى التواتر والشهرة أيضاً لاتفيدهم شيئاً لأن الطواف خاص عندهم والخاص لايحتمل بيان التفسير لا بأدلة ظنية ولا بقطعية ، فالقول: «بأن زيادة العدد والبداءة بخبر مشهور وهي جائزة بالاتفاق» قول خطأ وتجاهل عن الأصول ، لأن الزيادة على النص أصل وبيان الخاص أصل آخر عندهم نبهنا على ذلك مراراً .

١- في «ف » : وهذا تفريع رابع .

٢- سورة البقرة : الآية [٢٢٨] .

٣- ما بين المعكوفتين من «س» .

٤- سورة الطلاق: الآية: [١] .

لأن الطلاق لم يشرع إلا في الطهر بالإجماع(١) .

وأوله أبو حنيفة رحمه الله بالحيض بدلالة قوله تعالى : ﴿ثلاثة﴾ لأنه خاص لايحتمل الزيادة والنقصان ، والطلاق لم يشرع إلا في الطهر فإذا طلقها في الطهر وكانت العدة أيضاً هي الطهر فلا يخلوا إما أن يحتسب ذلك الطهر من العدة أولا ، فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي تكون قرئين وبعضاً من الثالث ؛ لأن بعضاً منه قد مضى ، وإن لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاث أخر ما سوى هذا القرء يكون ثلاثاً وبعضاً ، وعلى كل تقدير يبطل موجَب الخاص الذي هو ثلاثة(٢) .

١- راجع هذه المسئلة في المصادر التالية : كتاب الأم للشافعي (٢٠٩/٥) ، والمجموع (١٣٢/١٨) ، وروضة الطالبين ((٣٦٦/٨) ، وفتح القدير (٣٠٨/٤) ، والبحر الرائق (١٢٨/٤) ، ومؤطا الإمام مالك (ص: ٥٧٧) ، والكافي لابن عبدالبر (٦١٩/٢) ، والمغني لابن قدامة (٤٥٢/٧) ، والمبدع في شرح المقنع (١٠٧/٨) .

٢- قلت: لاشك في أن كلمة (ثلاثة) لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد وبقي على انفراده وخصوصه كأخواته التي هي تحته وفوقه من الأعداد ومع كل ذلك لايستقيم لهم الرد على الشافعي رحمه الله اعتماداً عليه، لأنهم أفسدوا مدلول أمثاله وأهملوا خصوصها في مسائل كثيرة منها :

الأولى: مسئلة اشتراط العدد في الطواف وهو السبع ،ومع اعترافهم بأن أحاديثه مشهورة متواترة جعلوا أربعة أشواط فقط ركناً بدليل جواز

<<=====

إقامة الأكثر مقام الكل وهذا رأى عامة مشايخهم ، مع ان عدد «السبع» لفظ خاص موضوع لمعنى معلوم على الانفراد كالثلاثة ولايحتمل أقل ولا أكثر مما وضع له واستمر فيه ، كما أن كماله مناط عين الحكم في الطواف ، ولذلك أنكر عليهم منهم ابن الهمام في الفتح (٣/٥٥) انكاراً شديداً بدليل الخصوص والمواظبة والتعبد .

الثانية: ومسئلة جواز إطعام مسكين واحد عشرة أيام مع أن النص وهو: ﴿فَإِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ﴾ خاص في أعيان جملة من المساكين وهم عشرة ، فصرفه إلى عشرة أيام أو مرات مع مسكين واحد صرف يوجب إفساد مدلول الصيغة لأنها لاتحتمله .

الثالثة: ومسئلة جواز دفع قيمة الشاة زكاةً مع أن عدد أربعين مع معدوده في قول الرسول صلى الله عليه وسلم : ﴿فِي كُلِّ أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ﴾ خاص عندهم ، فإرادة القيمة من الشاة وهي واحدة من العدد المذكور تأويل يأباه الوضع كما أنه مبطل لمدلول الخاص هاهنا وهذا واضح جداً .

ففي هذه الصور التي ذكرناها أفسدوا مدلول عدد سبع ، وعشر وواحد وهي كلها خاصة عندهم فالحفاظ على خصوص «ثلاثة» ليس أحق من الحفاظ على خصوص أمثالها المذكورة .

والذي يتبين من صنيعهم هو أنهم عندما يضعون بمثل هذه القواعد لايقصدون منها إخضاع جزئيات المسئلة وضبطها تحت الأصول، بل يؤصلونها بمقتضى خصوص المقام الذي لايجدون فيه مخرجاً سوى أن يختلقوا شيئاً باسم الأصل أو القاعدة ينفعهم فيما يهوونه من الرأي ، ثم لايقيمون لها

وأما إذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين[١] ، بل تعد ثلاث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق .

وقد قيل : إن هذا الإلزام على الشافعي يمكن أن يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله «ثلاث» لأنه جمع وأقله ثلاث ، وهذا فاسد ؛ لأن الجمع يجوز أن يذكر ويراد به ما دون الثلاث كما في قوله تعالى : ﴿ الحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ﴾[٢] بخلاف أسماء العدد فإنها نص في مدلولاتها .

وأما قوله تعالى : ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾[٣] فمعناه لأجل عدتهن – أي طلقوهن بحيث يمكن إحصاء عدتهن وذلك بأن يكون في طهر لا وطئ فيه ؛ لأنه

وزناً في نظائرها التي خلت عن حاجة تجرهم إلى ذلك والله أعلم .

هذا وقد أنكر عليهم صاحب روح المعاني في هذه المسئلة قائلاً: «ومن أصحابنا من استدل بأنه لوكان المراد من القرء الطهر لزم إبطال موجب الخاص أعني لفظ ثلاثة ولا يخفى أنه كأمثاله في هذا المقام ناشيء من قلة التدبر فيما قاله الإمام الشافعي رضي الله عنه ، على أن كون الثلاثة اسماً لعدد كامل غير مسلم والتحقيق فيه أنه إذا شرع في الثالث سباغ الإطلاق ، ألا تراهم يقولون : هو ابن ثلاث سنين وان لم تكمل الثالثة وذلك لأن الزائد جعل فرداً مجازاً ثم أطلق على المجموع اسم العدد الكامل» . روح المعاني (١٣٣/٢) .

١- في «ف» : المحظورين .

٢- سورة البقرة : الآية [١٩٧] .

٣- سورة الطلاق : الآية [١] .

يعلم حينئذ أنها غير حامل فتعتد بثلاث حيض بلاشبهة .

ولا تطلقوا في طهر[١] وطئ فيه لأنه لم يعلم حينئذ أنها حامل تعتد بوضع الحمل ، أو غير حامل تعتد بالحيض ، وكذا لاتطلقوا في الحيض لأن هذا الحيض لم يعتبر عندنا [من العدة][٢] ولا الطهر الذي يليه فينبغي أن يحتسب فيه ثلاث حيض أخر فتطول العدة عليها بلاتقريب .

ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رحمه الله في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس[٣] الآية بوجوه متعددة فقد ذكرتها في «التفسيرات الأحمدية»[٤] بالبسط والتفصيل فطالعها إن شئت .

ثم إن المصنف ذكر هاهنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات، أربع منها ما تم الآن وثلاث منها ما سيجيء ، وأورد بين هذه الأربعة والثلاثة باعتراضين للشافعي علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال :

(ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لابقوله تعالى: حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) وهو جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السوال لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي :

أن الزوج إن طلق إمراته ثلاثاً ونكحت زوجاً آخر ثم طلقها الزوج

١- في «س» في الطهر الذي وطئ فيه .

٢- الزيادة من «س» .

٣- في«ز» : نص .

٤- (ص :١١٧) وما بعدها .

الثاني ونكحها الزوج الأول يملك الزوج الأول مرةً أخرى ثلاث تطليقات مستقلة بالاتفاق وإن طلق«امراته»(١) ما دون الثلاث من واحد أو اثنتين ونكحت زوجاً آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول فعند محمد والشافعي يملك الزوج الأول «حينئذ»(٢) ما بقي من الاثنين أو واحد .

يعني إن طلقها سابقاً واحداً فيملك الآن أن يطلقها اثنين وتصير مغلظة ، وإن طلقها سابقاً اثنين يملك الآن أن يطلقها واحداً لاغير .

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الأول أن يطلقها ثلاثاً ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدراً ؛ لأن الزوج الثاني يكون محلّلاً إياها للزوج الأول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة أو الطلقتين والطلقات .

فاعترض عليه الشافعي بأن المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ طَلَّقَها فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾(٣) وكلمة «حَتَّى» لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم «منه»(٤) أن نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث ولاتأثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم أن بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الأول ففي هذا إبطال موجَب الخاص

١- ساقط من «ف» .

٢- ساقط من «ز» .

٣- سورة البقرة : الآية [٢٣٠] .

٤- الزيادة من «ز» .

الذي هو ﴿حَتَّى﴾ .

فلما لم يكن الزوج الثاني محللاً فيما وجد فيه المغيَّا وهو الطلقات الثلاث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلاث أولى أن لايكون محللاً [فلا يكون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأول بحل جديد](١) .

فيقول المصنف في جوابه من جانب أبي حنيفة : إن كون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأول إنما نثبته بحديث العسيلة ، لابقوله : ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ كما زعمتم .

وبيانه أن امراة رفاعة جاءت إلى الرسول عليه [الصلاة و] السلام فقالت: إن رفاعة طلقني ثلاثاً فنكحت بعبد الرحمن بن الزَّبِيْر فما وجدته إلاَّ كهدبة ثوبي هذا تعنى وجدته عنّيناً – فقال عليه [الصلاة و] السلام : ﴿أتُرِيْدِيْنَ أنْ تَعُودِيْ إلى رِفَاعَةَ﴾ ؟ فقالت : نعم . فقال [عليه الصلاة والسلام] : ﴿ لا ، حَتَّى تَذُوقِيْ مِنْ عُسَيلَتِه وَيَذُوْقَ هُوَ مِنْ عُسَيلَتِكِ﴾(٢) .

فهذا الحديث مسوق لبيان أنه يشترط وطئ الزوج الثاني أيضاً ، ولايكفي مجرد(٣) النكاح كما يفهم من ظاهر الآية ، وهذا الحديث مشهور قبله

---

١ – ما بين المعكوفتين ساقط من «ف» ، «س» ، «ز» .

٢ – أخرجه قريباً في هذه اللفظ ابن ماجه برقم [١٩٣٢] ، وهو حديث صحيح .

٣ – في «س» ، «ف» : لايكتفى بمجرد الخ .

الشافعي رحمه الله أيضاً لأجل اشتراط الوطئ [للزوج الثاني][١] والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق[٢].

وهذا الحديث كما أنه يدل على اشتراط الوطئ بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني بإشارة النص[٣]، وذلك لأنه عليه [الصلاة و] السلام قال لها: ﴿أَتُرِيْدِيْنَ أَنْ تَعُودِيْ إِلى رِفَاعَةَ﴾ ولم يقل: أتريدين أن تنتهي حرمتك.

والعود هو الرجوع إلى الحالة الأولى، وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتاً لها، فإذا عادت الحالة الأولى عاد الحل وتجدد باستقلاله[٤].

وإذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقاً ففيما كان الحل ناقصاً وهو ما دون الثلاث أولى أن يكون الزوج الثاني

١- الزيادة من «س».

٢- قلت: بيان وتفسير الخاص أمر، والزيادة على النص أمر آخر، بحيث أن الخاص لايحتمل البيان والتفسير أصلاً لا بمشهور ولا بغيره عندهم، والزيادة على النص جائزة بشروطها، والخلط بين الأمرين دليل العقلية الضعيفة في الأصول وقد سبق التنبيه على ذلك مراراً.

٣- كما أن هذا الحديث يدل على موقف الإمام أبي حنيفة رحمه الله بإشارة النص، تدل الآية وهي: ﴿حَتّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ على موقف الإمام الشافعي ومن معه بعبارة النص، ودلالة العبارة أقوى عندهم من دلالة الإشارة فلا وجه للرد على الشافعي رحمه الله بعد أن تقرر رجحان مذهبه والله أعلم.

٤- في «ف»: بانتقاله.

متمماً للحل الناقص بالطريق الأكمل .

ثم قال المصنف : (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله : «جزاءاً» لا بقوله «فاقطعوا») وهذا أيضاً جواب سوال مقدر يرد[١] علينا من جانب الشافعي رحمه الله .

وتقرير السوال هاهنا أيضاً لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي : إن السارق إذا سرق شيئاً من أحد وقطع يده فيها فإن كان المسروق موجوداً في يد السارق يردّ إلى المالك بالاتفاق ، وإن كان هالكاً فعند الشافعي يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه أو استهلكه[٢] وعند أبي حنيفة لايجب الضمان قط إلا عند الاستهلاك في رواية[٣] .

١- في «س» : ورد .

٢- وهو قول أحمد ، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي ، والليث بن سعد، وإسحاق بن راهويه ، وابن المنذر وآخرين . راجع: الاقناع لابن المنذر (٣٣٢/١) ، والمغني لابن قدامة (٢٧٠/٨) ، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي (٣٤٩/٦) ، وروضة الطالبين (١٤٩/١٠) .
وقال مالك رحمه الله : إن كان السارق موسراً ضمن ، وإن كان معسراً لاضمان عليه .
انظر : الكافي لابن عبدالبر (١٠٨٦/٢) ، والقوانين الفقهية لابن جزي (ص: ٣٦٠) .

٣- وهي رواية محمد بن الحسن الشيباني عن أبي حنيفة رحمه الله . أنظر: بدائع الصنائع (٨٥/٧) ، وفتح القدير (٤١٣/٥) .

وذلك لأنه حين أراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة[١] المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لايتقوم ، وتتحول عصمته إلى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال[٢] .

١- المراد بالعصمة هنا : كون المال محترماً بحيث يحرم التصرف فيه راجع: فتح الغفار (٢٣/١) ، وكشف الأسرار للنسفى (٣٩/١) .

٢- قلت: الله عزوجل مستغن عن جميع أنواع الضمان استغناءاً مطلقاً ، وليس لمن يبرئه عن الافتقار منّة عليه ، ثم الذي يقول بوجوب الضمان هنا لا يقوله بالنظر إلى أن الله عزوجل محتاج ومفتقر إليه -والعياذ بالله- وإنما يقوله بناءاً على أن السرقة جناية على حق الله تعالى وهو المعبر عنه عندهم بالعصمة فالقطع شرع له جزاءاً ونكالاً ، وجناية على حق العبد أيضاً وهو تفويت الملك وحرمانه من الانتفاع بماله فوجب جبران هذا النقصان بالضمان وهذاواضح جداً كماأنه موافق لاهداف الشرع تماماً؛ لأن المقصود من مشروعية حد السرقة هو حفظ أموال الآخرين ، فالحد الذي يؤدي إقامته إلى تضييع الأموال لايقال إنه أقيم على وجه أراد الله عزوجل إقامته .

ثم حد القطع شرع جزاءاً لجناية جبان على الأموال ، فالقول بحرمان صاحب المال من ماله المسروق مع حرمان السارق من يده يؤدي إلى سراية العقوبات إلى الأبرياء وهذا ليس من مقاصد شريعة الله عزوجل.

ثم القضية بان العصمة تنتقل إلى الله تعالى وهو مستغن عن الضمان أيضاً أمر خيالي واجتهادي ليس عليه دليل من النص .

وإنما يجب الرد إذا كان موجوداً لأنه لم يبطل ملكه وإن زالت عصمته ، فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ، ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه[١] .

واعترض عليه الشافعي بأن المنصوص في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءاً بِمَا كَسَبَا﴾[٢] والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو «الإبانة عن الرسغ» ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك إلى الله تعالى ، فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب .

فأجاب المصنف عن جانب أبي حنيفة رحمه الله تعالى بأن بطلان العصمة عن المال المسروق وإزالتها من المالك إلى الله تعالى إنما نثبته[٣] بقوله تعالى: ﴿جَزَاءاً بِمَا كَسَبَا﴾ لا بقوله ﴿فَاقْطَعُوا﴾ .

١- قلت: رعاية المعنى الشرعي هنا يتطلب وجوب الضمان ، لأن جناية السرقة وإن أدت إلى بطلان العصمة أو بطلان الملك - على حسب تعبيرهم - إلا أنها لاتبطل الاستحقاق في أي حال من الأحوال وهذا واضح جداً ، فلعل أصحاب هذا المذهب باهتمامهم ورعايتهم بأمور السراق أكثر من اللازم عجزوا عن الاطلاع بحقيقة القضية شرعاً والله تعالى أعلم ، ثم السارق ذهب بعين المال والمفتي أو الأصولي أو الفقيه باستحقاقه فما الفرق بينهما ؟ .

٢- سورة المائدة : الآية [٣٨] .

٣- في «س» ، «ف» : يثبت .

وذلك لأن الجزاء إذا وقع مطلقاً في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى ، وإنما يكون حقاً لله تعالى إذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه ، وإذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه[١] جزاءاً كاملاً وهو القطع ولايحتاج إلى ضمان المال .

غايته أنه إذا كان المال موجوداً في يده يردُّ إليه لأجل الصورة ، ولان «جَزَى» يجيئ بمعنى «كَفَى» فيدل على أن القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج إلى جزاء آخر حتى يجب الضمان[٢].

١- أي جزاء وقوع الجناية في عصمته وحفظه ، وهو الذي قاله الامام الشافعي رحمه الله تعالى، بان جزاء القطع جزاء كامل لجنايةالسرقة فقط، وهذه الجناية لاتبيح المال المسروق للسارق فوجب الضمان فافهم.

وقولهم بوجوب رد المال المسروق منه حالة وجوده عند السارق خير دليل على ذلك ؛ لأن القطع لوكان موجباً لاسقاط العصمة والملك والاستحقاق جميعاً واعتبر جزاءاً كاملاً لهذه الأمور الثلاثة كلها ، لما صح لهم القول بوجوب الرد في حالة الوجود ، فاذا وجب الرد في حالة ثبت بأنه جزاء كامل عن العصمة فقط فلايبطل به الاستحقاق ، وليس في هذا مخالفة للخاص لابياناً ولا زيادة .

٢- قلت : ما قاله الكاساني في البدائع (٨٥/٧) ، من إبطال حق المحكمة طلب المال من السارق بعد القطع فإنه يفتح باب سرقة الأموال الطائلة مقابل اليد ؛ لأن الضمان ساقط عنه عندهم فالحرمان من اليد مقابل الملايين أو حصول الملايين مقابل اليد فرصة طيبة لمن يمارس أنواع السرقة فهذا يعود إلى مصلحة القطع بالنقض .

هذا نبذ مما ذكرته في «التفسير الأحمدي»[١] وكفاك هذا .

ثم ذكر المصنف بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم فقال:

(ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) أي ولأجل أن مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع صح عندنا إيقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعها خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى .

[وبيانه أن الشافعي][٢] يقول: إن الخلع فسخ للنكاح فلايبقى النكاح بعده، وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده .

وعندنا هو طلاق يصح إيقاع الطلاق الآخر بعده عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَها فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ ﴾[٣] .

وذلك لأن الله تعالى قال أولاً : ﴿ الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أو تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[٤] أي الطلاق الرجعي اثنان ، أو الطلاق الشرعي مرةً بعد مرةٍ بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج إما ﴿إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ ﴾ أي مراجعة بحسن المعاشرة ﴿ أو تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ أي تخليص على الكمال والتمام .

ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَّ يُقِيْمَا حُدُودَ الله

١- (ص:٣٥٣) .

٢- ما بين المعكوفتين ساقط من ف .

٣- سورة البقرة : الآية [٢٣٠] .

٤- سورة البقرة : الآية [٢٢٩] .

فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِه ﴾(١) أي فإن ظننتم يا أيها الحكام أن لا يقيما - أي الزوجان- حدود الله بحسن المعاشرة والمروءة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها(٢) من الزوج وطلقها الزوج .

فعلم أن فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكوراً سابقاً أعني الطلاق لا الفسخ ، لأن الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده .

ثم قال : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَها فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّي تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ أي فإن طلق الزوج المرأة ثالثاً فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجاً غيره ووطئها وطلقها .

فالشافعي رحمه الله يقول : إنه متصل بقوله: ﴿ الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ ﴾ حتى تكون هذه الطلقة ثالثة ، وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لأنه فسخ لايصح الطلاق بعده .

ونحن نقول : إن الفاء" خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق(٣) .

١- أيضاً .

٢- كذا في النسخ المطبوعة ، وفي «س»، «ف» خلعتها، وفي «ز» خلعت به من الزوج .

٣- قلت : ليس هذا متفقاً عليه فيما بينهم ، بل أنكر عبدالعزيز البخاري وابن الهمام وحامد آفندي وآخرون كون الفاء هنا للتعقيب .

قال البخاري رداً على البزدوي: «وأعلم أن ما ذكره الشيخ مشكل ،

غايته أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعة اثنتان في قوله تعالى: ﴿الطَّلاَقُ

فانه ذكر في شرح التأويلات : «هذه الآية رجعت إلى الآية الأولى وهي قوله: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ﴾ أي فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة أخرى» .
وذكر في «الكشاف» : فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ﴾ واستوفى نصابه ، أو فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين .
فوصلاه بالآية الأولى ، وكذا في عامة التفاسير .
ثم المراد من قوله : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ إما بيان مباشرة الطلقة الثالثة إن كانت مشروعيتها ثابتة بقوله تعالى: ﴿أو تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ كما رواه أبورزين العقيلي مرفوعاً ، أو بيان الشرعية كما ذهب إليه أكثر أهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله بأول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة .
كيف ؟ والترتيب في الذكر لايوجب الترتيب في الحكم والمشروعية ؛ لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملاً بالفاء ، وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفنا أن موجَب حرف الفاء ساقط وأنها لمطلق العطف .
ولانه لواعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء صار عدد الطلاق أربعاً ؛ لانه يصير الطَّلقة الثالثة مرتبة على الخلع ، والخلع مرتباً على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع» . انظر كشف الاسرار (٩٢/١)، وفتح الغفار (٢٤/١) ، وحاشية حامد آفندي على المرآة لملا خسرو (٥٦/١) .

مَرَّتَانِ﴾ والثالثة الخلع ، والرابعة هي هذه ، ولكنه لابأس بـه فإن الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حدة بل مندرج في الطلقتين(١) .

فكأنه قيل: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ﴾ سواء كانتا رجعيتين «فَـ» حينئذ يجب: ﴿إمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أو تَسْرِيْحٌ بِإحْسَانٍ﴾ أو كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة .

فإن طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل: ﴿فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ الآية .

وعلى هذا التقرير(٢) اندفع ما قيل : إنه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل ، لا الذي ليس كذلك ، وإنه يلزم أن لايكون

١- هكذا أوّله معظم أهل الأصول منهم ولكن قال عبدالعزيز البخاري بعد أن نقله عن الامام البرغري : انه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لأقوال المفسرين لايستقيم هاهنا ؛ لأنا لوحملناه على هذا الوجه - يعني باندراج الخلع في الطلقتين - لم يبق حجة في المسئلة الأولى وقد بينا في تلك المسئلة أن المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فإذاً كان الأولى أن يتمسك في المسئلة بحديث أبي سعيدالخدري مرفوعاً: ﴿المُخْتَلِعَة يَلْحَقُهَا صَرِيْحُ الطَّلاَقِ مَا دَامَتْ فِي العِدَّةِ﴾ أنظر: كشف الاسرار (١/٩٢) .

قلت : روي البيهقي هذا الحديث في المعرفة (١١/١٤) عن أبي الدرداء وقال: ضعيف وموقوف .

٢- في «ز» : تقدير .

الخلع إلا بعد مرتين عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ .

ولكن يرد أن هذا كله إنما يصح إذا كان التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك المراجعة كما حررت ، وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿هُوَ الطَّلاَقُ الثَّالِثُ﴾[١] فحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ بياناً لذلك، ولا تعلق له بمسألة الخلع أصلاً[٢].

فيكون المعنى : أن بعد المرتين إما إمساك بمعروف بالمراجعة أو تسريح بإحسان بالطلقة الثالثة ، فإن آثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثاً: ﴿فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾ الآية .

هذا خلاصة ما قالوا ، والبسط في «التفسير الأحمدي»[٣] .

(ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوِّضة) عطف على قوله «صَحَّ ايقاع الطلاق» وتفريع على حكم الخاص .

أي ولأجل أن العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل

١- هو مروي عن أبي رزين الأسدى مرسلاً ، وعن أنس موصولاً ، وقال البيهقي في رواية انس : ليس بشيءٍ . السنن (٣٤٠/٧) ، وصححه ابن القطان ، راجع تخريجه في التلخيص (٢٣٤/٣) ، والفتح السماوي (٢٧٥/١) ، وتخريج أحمد شاكر لتفسير الطبري (٥٤٥/٤) ، والدر المنثور (٦٦٤/٢) .

٢- هو الذي اختاره البخاري في الكشف (٩٢/١) كما سبق عنه .

٣- (ص:١٢٨) وما بعدها .

بنفس العقد من غير تأخير إلى الوطئ في المفوضة .

وهو إن كان بكسر الواو فالمعنى: «التي فوضت نفسها بلا مهر» وإن كان بفتح الواو فالمعنى : «التي فوضها وليها بلامهر» وهو الأصح ؛ لأن الأولى لاتصلح محلاً للخلاف إذ لايصح نكاحها عند الشافعي رحمه الله .

وتحقيقه أن المرأة التي فوضها وليها بلا مهر ، أو على أن لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رحمه الله إلا بالوطئ ، فلو مات أحدهما قبل الوطئ لايجب المهر لها عند الشافعي .

وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ، ويجب أداؤه عند الوطئ والموت عملاً بقوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ .

فقوله: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا﴾ بدل من ﴿وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ أو مفعول له بتقدير اللام ، أي أحل لكم ما وراء المحرمات لأن تبتغوا بأموالكم .

فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإلصاق[1] وقيل : الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب .

١- قلت: الباء تستعمل لعدة معان منها : الاستعانة ، والمصاحبة والتعدية والتعويض ، وأيضاً تستعمل بمعنى مع وتأتي للظرفية والسببية وغير ذلك من معان أخرى، راجع: شرح ابن عقيل (٢/٢١-٢٢)، جواهر الأدب للإربلي (ص: ٤٤-٥٥)، الجني الداني للمرادي (ص: ٣٦-٥٦) .

وعلى كل تقدير يوجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقاً بالمهر ذكراً ، فإن لم يذكر في اللفظ فلا أقلّ من أن يكون ملصقاً في الوجوب على الذمة .

ولكن بشرط أن يكون الإبتغاء صحيحاً حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي إلى الوطئ بالإجماع ، وكذا لو كان هذا الابتغاء لابطريق النكاح بل بطريق الإجارة أو المتعة أو بطريق الزنا لايحل ذلك الفعل ولا يجب المال أصلاً ، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ ﴾ .

وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية «التفسير الأحمدي»[1] .

(وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عطف على ما سبق، وتفريع على حكم الخاص ، أي ولأجل أن العمل بالخاص واجب ولايحتمل البيان كان المهر مقدراً من جانب الشارع غير مضاف تقديره إلى العباد .

وبيانه أن تقدير المهر عند الشافعي رحمه الله مفوض إلى رأي العباد واختيارهم ، فكل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً عنده .

وعندنا وإن كان لايقدر في جانب الأكثر لكن يقدر في جانب الأقل وهو أن لايكون أقل من عشرة دراهم عملاً بقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ ، وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾[2] [أي علمنا ما قدرنا عليهم في حق أزواجهم][3] وهو المهر .

١- (ص: ٢٦١) .

٢- سورة الأحزاب : الآية [٥٠] .

٣- ما بين المعكوفتين ساقط من «ف» .

فـ «الفرض» لفظ خاص وضع لمعنى التقدير[١] ، وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا ، وكذا الإسناد خاص عند صاحب «التوضيح»[٢] .

١- قلت: هذا تجاهل أو مجازفة من صاحب هذا الكتاب لأن كلمة «الفرض» ترد لمعان كثيرة شرعاً وعرفاً وهي الإيجاب ، والقطع ، والبيان ، والإحلال ، والإنزال ، والقسمة كما ذكرها أهل اللغة ومن اعتنى بنظائر القرآن الكريم ووجوهه ، وليس هناك اتفاق روي عن أئمة اللغة بأنه حقيقة في التقدير ، بل نقل عبدالعزيز البخاري وأبو منصور القآني عن الزمخشري وغيره من أيمة اللغة بأنه حقيقة في القطع وقالا: «ثم نقل إلى الايجاب والتقدير فكان مجازاً فيهما» .

وقال التفتازاني: ذهب الأصوليون إلى أن الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير ، وهذا مخالف لتصريح الأيمة بأنه حقيقة في القطع لغةً وفي الايجاب شرعاً وبه قال ابن عابدين.

ثم المراد «بالاصوليين» في كلام التفتازاني هم الاحناف فقط لان غيرهم من الاصوليين لايقولون بالخاص الذي يقول به الماوراء النهريون من الأحناف .

راجع: كشف الأسرار (٩٤/١) ، والكشاف (٢٠٨/٣) ، وشرح المغني للقآني (ص:٧٧)، والتلويح (٣٧/١-٣٨) ، ونسمات الاسحار (ص:٢٤) ، والاشباه والنظائر للثعالبي (ص:٢١٧) ، والتصاريف ليحيى ابن سلام (ص:١٨٨) .

٢- قلت: القول بخصوص الضمير والاسناد هنا بعد أن تحقق بأن الفرض لاينحصر دلالةً في معنى التقدير محض تكلف ، لأن كون المهر مقدراً في الشرع مستفاد بكلمة الفرض عندهم ، وبصورة المراد من الفرض هو

فعلم أن المهر مقدر في علم الله تعالى ، وقد بينه النبي عليه [الصلاة و] السلام بقوله : ﴿لاَ مَهْرَ أَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ﴾(١) .

وكذا نقيسه على قطع اليد لأنه أيضاً عوض عشرة دراهم(٢) فالتقدير خاص وإن كان المقدر مجملاً محتاجاً إلى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء .

وأما في اللغة فهو حقيقة في الإيجاب والقطع(٣) ، ولهذا قال الشافعي(٤) أن

الإيجاب ينتفي التقدير ، وبقاء خصوص الضمير والاسناد لم يمنعه من الانتفاء ولهذا أفاد التفتازاني في التلويح (٣٨/١) بأن القول بخصوص الضمير والإسناد بحالة كون الفرض بمعنى الإيجاب تدقيق بلا فائدة .

١- هذا الحديث ضعيف، ضعفه البيهقي والزيلعي وابن حجر وآخرون، راجع السنن الكبرى (٢٤٠/٧)، ونصب الراية (١٩٦/٣، ١٩٩) ، والدراية (٦٣/٢) .

٢- وهذا القياس أيضاً فاسد بجميع وجوهه وذلك :
لوجود الفروق بين المقيس وهو الفرج والمقيس عليه وهو اليد من حيث المقاصد الفطرية ومن حيث الأحكام الشرعية ، فحكم اليد القطع إهانة، وحكم المقيس الاستباحة إكراماً ، والعلة في الأول الجناية على الأموال ، وعلة المهر الإكرام في النكاح ، وعوض اليد في حالة الاكرام خمس مائة دينار دية والقياس كان يعنى الحاق حالة الاكرام بمثلها .
ثم كون المهر عشرة دراهم غير ثابت كما أن تقدير نصاب القطع بعشرة دراهم أيضاً بأحاديث معللة استوعب عللها الزيلعي في نصب الراية (٣٥٨/٣) .

٣- قلت: إذا كان الفرض في الوضع اللغوي حقيقة في الإيجاب والقطع
<<=====

الفرض هاهنا بمعنى الإيجاب بقرينة تعديته بـ «على» وعطف «ماملكت أيمانهم» على «أزواجهم» لأن المهر لايقدر في حق ماملكت أيمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الأزواج وماملكت أيمانهم جميعاً.

قلنا : تعديته بـ «على» إنما هو لتضمين معنى الإيجاب ، وعطف ماملكت أيمانهم بتقدير «فرضنا» ثان أي وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم ، على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا ، والأول بمعنى قدرنا ، هكذا قالوا .

ثم ذكر المصنف رحمه الله دلائل كل من المسائل الثلاث فقال : (عملا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَها فَلاَ تَحِلُّ لَهُ﴾ ، و﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ ، و﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾).

فقوله : «عملاً» تعليل لقوله «صح» الخ على طريق اللف والنشر المرتب ، فقوله : ﴿فَإِنْ طَلَّقَها فَلاَ تَحِلُّ لَهُ﴾ ناظر إلى المسئلة الأولى ، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ ناظر إلى المسئلة الثانية، وقوله: ﴿قَدْ عَلِمنَا مَا

فكيف جاز لك أن تقول : إنه لفظ خاص وضع لمعنى التقدير ؟ وما الفائدة في تسويد الأوراق وتضييع الأوقات في الرد على الشافعي رحمه الله تعالى ؟ .

٤- وهو قول أحمد وإسحاق وأبي ثور والأوزاعي والليث وابن أبي ليلى وفقهاء المدينة من التابعين وعامة أصحاب الحديث ، وقدر مالك أقل المهر بربع دينار ، انظر كتاب الأم (٥/١٦٠) ، والمغني لابن قدامة (٦/٦٨٠) ، واختلاف الفقهاء للمروزي (ص: ١٢٤) ، والمدونة (٤/٧٣) .

فَرَضْنَا عَلَيْهِم ﴾ ناظر إلى المسئلة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتأمل .

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته أراد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيراً وهو الأمر والنهي فقال:

٤- أنواع الخاص:

١- الأَمْرُ

(ومنه الأمر، وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: إفعل) أي من الخاص الأمر[١]، يعني [مسمى][٢] الأمر لا لفظه، لأنه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب.

والقول مصدر يراد به المقول، لأن الامر من أقسام اللفظ[٣] وهو جنس يشمل كل لفظ.

١- ذكر هنا الأمر من أنواع الخاص، وقد سبق التنبيه على أن الكلمات في أول وضعها لا توضع إلا لمعنى واحد، ثم بعد ذلك منها ما يبقى على خصوصه وانفراده، ومنها ما يدخل في دلالته معان أخرى جديدة حقيقة أو مجازاً.

فما بقي على انفراده هو الخاص حقيقة الذي لايحتمل البيان ويفيد القطع، وما عداه ليس بخاص، وصيغة الأمر وإن ذهب الجمهور إلى أنها حقيقة في الوجوب، ولكن المعاني المجازية الأخرى دخلت في دلالتها بكثرة حتى وصل عددها إلى قريب من خمسة وثلاثين فاعتباره من الخاص الذي لايحتمل البيان خطأ بلا شك.

٢- ساقط من «ف».

٣- كذا في «ف»، وفي الأخرى: الالفاظ.

وقوله: «على سبيل الإستعلاء»[١] يخرج به الإلتماس والدعاء وبقي فيه

١- المراد بـ «الاستعلاء» عد الآمر نفسه عالياً سواء كان عالياً في نفس الأمر أو لا ، والمراد بـ «العلو» أن يكون أعلى مرتبة من المأمور من حيث الواقع علماً أو نسباً أو ولاية ونحوها .

وللعلماء في صحة الاعتبار بهما أربعة مذاهب :

الأول: الاعتبار بالاستعلاء فقط ، وهو اختيار الحنفية والرازي والآمدي من الشافعية، وأبي الخطاب وابن قدامة وابن مفلح والطوفي وغيرهم من الحنابلة ، وابن الحاجب ، والباجي والتلمساني وغيرهم من المالكية .

الثاني: اعتبار العلو فقط ، وهو رأي أبي اسحاق الشيرازي وأبي نصر ابن الصباغ وأبي المظفر السمعاني من الشافعية ، وابن عقيل والمجد ابن تيمية وابن حمدان وابن البناء وغيرهم من الحنابلة وإليه ذهب كافة المعتزلة ما عدا أبي الحسين البصري ، وهو الذي نقله محمد بن عبدالحميد الأسمندي الحنفي من المتقدمين من الأحناف.

الثالث : عدم الاعتبار بهما وهو رأي جمهور الشافعية ، والقرافي من المالكية.

الرابع : الاعتبار بكليهما وهو اختيار القاضي عبدالوهاب من المالكية وعبدالرحيم القشيري من الشافعية .

وهذا القول الأخيرهو الراجح بناءاً على القول بأن الأمر حقيقة في الوجوب، وبالنظر إلى أن المقصود في حالة الوجوب هو إلزام الفعل، وذا

<====

النهي داخلاً فخرج بقوله «إفعل» .

والمراد بقوله «إفعل» كل ما كان مشتقاً من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضراً أو غائباً أو متكلماً معروفاً أو مجهولاً ، لكن بشرط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل ، ويعد القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الواقع أو لا ، ولهذا نسب إلى سوء الأدب إن لم يكن عالياً .

وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إن أريد به اصطلاح العربية فلا حاجة إلى قوله: «على سبيل الاستعلاء» لأن الالتماس والدعاء أيضاً أمر عندهم ، وإن أريد به اصطلاح [أهل][1] الأصول فيصدق عليه ما أريد به التهديد والتعجيز لأنه أيضاً على سبيل الاستعلاء .

وذلك لأنا نتكلم على اصطلاح [أهل][2] الأصول ، وليس المقصود مجرد

لايتحقق إلا بصورة أن يكون الآمر في مرتبة يناسب المقصود والله أعلم.

راجع لتفصيل المسئلة المصادر التالية : فتح الغفار (١/٢٦) ، وتيسير التحرير (١/٣٣٧) ، وكشف الأسرار للنسفي (١/٤٤)، والإحكام للآمدي (٢/١١)، والحدود للباجي (ص:٥٢) ، ومفتاح الوصول (ص:٢١) ، والذخيرة للقرافي (١/٧٥) ، والتبصرة للشيرازي (ص:١٧) ، وشرح الكوكب المنير(٣/١١-١٢) ، والإبهاج (٢/٦) ، والتمهيد للإسنوى (ص:٢٦٥) ، وبذل النظر للأسمندي (ص:٥٤) ، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوى(ص:٩٢) .

١- الزيادة من «ز» .

٢- أيضاً .

الاستعلاء بل إلزام الفعل ، وذا لايصدق إلا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما .

(ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لكون الأمر خاصاً ، يعني يختص مراد الأمر – وهو الوجوب – بصيغة لازمة للمراد .

والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين، أي لايكون الأمر إلا للوجوب[1] ولايثبت الوجوب إلا من الأمر دون الفعل[2] فيكون نفياً للاشتراك والترادف جميعاً .

وذلك بأن يقال : إن دخول الباء هاهنا على المختص على طريقة قولهم : «خصصت فلاناً بالذكر» فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك .

ويكون معنى قوله «لازمة» أن الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه فلا يكون المراد مفهوماً من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف .

أو يقال : إن الباء داخلة على المختص به كما هو أصلها ، أي لايفهم هذا

١– ليس هذا بصحيح على الاطلاق ، ولا هو بمتفق عليه كما يأتي تفصيله.

٢– قلت: اعتمدوا في كتب الفقه على القول بأن الفعل يدل على الوجوب بالمواظبة، ويعترف به صاحب هذا الكتاب بعد قليل .

راجع: فتح القدير (١/٢٨٤ ، ٢/٣٠٥) البناية للعيني (١/١٤١، ٢/١١٤، ٧١٩)، والبحر الرائق (١/١٧) ، والعناية للبابرتي (١/٢٥، ٢٩، ٢/١٧) .

المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفياً للترادف .

ثم قوله «لازمة» إن حمل على اللازم الأعم فيكون هو أيضاً نفياً للترادف لأن الملزوم لايوجد بدون اللازم فلا يُفهم نفي الاشتراك قط ، فينبغي أن يحمل اللازم على اللازم المساوي .

أي لايوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعاً كناية .

ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصداً فقال : (حتى لايكون الفعل موجباً) أي إذا كان المراد مخصوصاً بالصيغة لايكون فعل النبي عليه [الصلاة و] السلام موجباً على الأمة من غير مواظبته(١) عليه [الصلاة و] السلام .

(خلافا لبعض أصحاب الشافعي رحمه الله) فانهم يقولون : إن فعل النبي عليه [الصلاة و] السلام أيضاً موجب إما لأنه أمر وكل أمر للوجوب ، وإما لأنه مشارك للأمر القولي في حكم الوجوب(٢) .

١- وهذا منطق عجيب : لأنه قرر أولاً بان الوجوب لايستفاد إلا من الصيغة وهي قول ، ثم الفعل الذي دلّ على الوجوب بالمواظبة لازال فعلاً ولم يتحول بالمواظبة قولاً ، فما الفائدة في التقرير الطويل بنفي الترادف ؟ .

٢- قلت : اختلف أهل الأصول في أن الأمر حقيقة في القول والفعل جميعاً ، أو حقيقة في القول مجاز في الفعل ؟

فذهب ابن سريج ، وأبو سعيد الاصطخري ، وأبو علي بن خيران ، و

<====

أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية إلى أنه حقيقة في القول والفعل جميعاً فيثبت الوجوب بالفعل كما يثبت بالقول نقله عنهم الرازي في المحصول (١/٣/٣٤٥، ٣٤٧) ، والبخاري في كشف الأسرار (١/١٠٠) .

وهو الذي اختاره القاضي أبو يعلى من الحنابلة وصححه المجد بن تيمية في المسودة (ص:١٤) .

واختار محمد بن عبدالحميد الأسمندي من الحنفية كونه مشتركاً بين الشيء والشأن والقول المخصوص ، وهو الراجح عند أبي الحسين البصري من المعتزلة، انظر: بذل النظر في الأصول (ص:٥١) ، والمعتمد (١/٤٥) .

وأما غيرهم من جمهور الشافعية كإمام الحرمين ، والشيرازي والبيضاوي والرازي والاسنوي والخطيب البغدادي وغيرهم ، وكذا عامة الحنابلة والمالكية والحنفية فانهم ذهبوا إلى أن الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل ، بل نقل الرازي الاتفاق عليه بين الأصوليين .

انظر: شرح اللمع (١/١٩٢)، والبرهان (١/٢٠٣)، وتمهيد الاسنوي (ص:٢٦٤)، وبيان المختصر (٢/٧) ، والفقيه والمتفقه (١/٦٧) ، والإبهاج (٢/٨) ، والمحصول (١/٢/٧) ، وشرح المنهاج للاصفهاني (١/٣٠٢) ، وإحكام الفصول (ص:١٩٠) ، ومفتاح الوصول (ص:٢١) ، وشرح الكوكب المنير (٣/٥) .

نعم! قال علاء الدين السمرقندي من الحنفية في ميزان الأصول (١/١٩٧): «وكلام أصحابنا يخرج على الطريقتين» .

قلت: إذاً لا داعي للطعن على أصحاب الشافعي فقط .

وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهواً منه عليه [الصلاة و] السلام ، ولا طبعاً له ولا مخصوصاً به ، وإلا فعدم كونه موجباً بالاتفاق[١] .

(للمنع عن الوصال ، وخلع النعال) متعلق بقوله «حتى لايكون الفعل موجباً» ، وحجة لنا .

أي لمنعه عليه [الصلاة و] السلام أصحابه عن صوم الوصال، وخلع النعال .

روي أنه عليه [الصلاة و] السلام واصل فواصل أصحابه، فأنكر[٢] عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال : ﴿أَيُّكُمْ مِثْلِيْ ؟ يُطْعِمُنِيْ رَبِّي

١- والتفصيل يأتي في باب الأفعال من هذا الكتاب .

٢- قلت قد بين الشارع سبب الإنكار في النص وهو أن الوصال يستجلب مشقة زائدة على النفس تعباً وإرهاقاً ، والرسول صلى الله عليه وسلم أعطي مقابلها قوةَ صبرٍ ورضا مالم يعطها أحد غيره ؛ فالنظر إلى طبيعة هذا العمل المخصوص حيث أنه مقتض للحرج الشديد ، وإلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم خص بقوة زائدة دون أصحابه ، وإلى أن الله عزوجل يريد منا اليسر ولا يريد منا العسر منعهم عن الموافقة قائلاً: ﴿ أَيُّكُمْ مِثْلِي ؟ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيْنِيْ ﴾ .

فاستنباط القاعدة العامة وهي «ان الفعل لايدل على الوجوب» من هذا الحديث - بعد أن تبين بأن المحل مخصوص والعلة قاصرة والغرض إثبات الخصوصية بنفي المماثلة - لايمثل عن دقة النظر ، ولا عن جودة الفهم لمعاني النصوص والله أعلم .

وَيَسْقِيْنِي﴾[١] .

يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ، ولي قوة روحانية من عند الله تعالى ، أطعم عنده وأسقى من [شراب][٢] المحبة كما قال قائل:

وذكرك للمشتاق خير شراب ******* وكل شراب دونه كسراب

ولهذا ترى [الأمة][٣] المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في أربعينات ليخرج عن حد الكراهة .

وهذا في صوم الفرض والنفل سواء .

وروي أنه عليه [الصلاة و] السلام كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم ، فلما قضى صلاته قال: ﴿ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى إِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ ؟﴾ قالوا : رأيناك ألقيت نعليك - قال: ﴿ إِنَّ جِبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ أَخْبَرَنِيْ أَنَّ فِيْهِمَا قَذِراً ، إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ المَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأى فِي نَعْلَيْهِ قَذِراً فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيْهِمَا ﴾[٤] .

١- أخرجه البخاري في كتاب الصوم برقم [٢٢٢] ، ومسلم [١١٠٣] .

٢- ساقط من «ف» .

٣- ساقط من «ز» ، وفي «ف»: الأئمة ، والمراد بهم الصوفية المبتدعة أعاذنا الله من بلية التقشف واليبوسة والضلال .

٤- أخرجه أبوداوود من حديث أبي سعيد الخدري في كتاب الصلاة برقم [٦٥٠]، وليس للحديث دلالة على أن الأفعال لا تفيد الحكم وجوباً ، بل الصحابة اقتدوا والرسول صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليهم ،
==>

هذه تمسكات أبي حنيفة رحمه الله[١] .

أما الشافعي رحمه الله فقال : تارة على سبيل التنزل : إن الفعل للوجوب كالأمر[٢] لأنه عليه [الصلاة و] السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة[٣] .

وقال : ﴿صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي﴾[٤] فجعل متابعة أفعاله لازمة [لأمته][٥] .

والسوال ﴿ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى إِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ ؟﴾ كان تمهيداً للتنبيه على حكم الصلاة منتعلاً فبينه بقوله : ﴿ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ المَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأى فِي نَعْلَيْهِ قَذِراً فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيْهِمَا﴾ .

١- وهي ضعيفة كما ترى من حيث دلالتها على المقصود .

٢- قلت ليس من مذهب الامام الشافعي رحمه الله كون الأمر حقيقة في الفعل ، ولا هو رأي عامة أصحابه كما سبق ، وأما ما حمله على الوجوب من بعض الأفعال فذلك لقرائن اقتضت ذلك ، كما أن الحنفية يحملون بعض الأفعال على الوجوب بالمواظبة ، وهو أجل من أن ينسب إليه التردد في مثل هذه القضايا ، لاسيما وقد عرف كونه حجة في اللغة ومتبصراً في سليقتها وما يستنبط منها من الدقائق ونفائس القواعد .

٣- أخرجه الشافعي في كتاب الأم (٨٦/١) ، والنسائي في السنن برقم [٦٦١] من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

٤- أخرجه البخاري في الأذان من حديث مالك بن الحويرث برقم [٦٣١]

٥- ساقط من «ز» .

فأجاب عنه [المصنف رحمه الله][١] بقوله: (والوجوب استفيد بقوله عليه [الصلاة و] السلام: ﴿صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي﴾ لا بالفعل) إذ لو كان الفعل موجباً لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاجوا إلى هذا القول أصلاً.

وقال تارة على سبيل الترقي: إن الفعل قسم من الأمر[٢]، لأن الأمر نوعان: قول وفعل.

لأنه أطلق الله تعالى لفظ الأمر على الفعل في قوله: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ﴾[٣] أي فعله لأن القول لا يوصف برشيد وإنما يوصف بالسديد.

فأجاب المصنف [عنه][٤] بقوله: (وسمي الفعل به لأنه سببه).

أي سمي الفعل بلفظ الأمر لأن الأمر سبب للفعل [فيكون][٥] من باب

١- ساقط من «ف».

٢- ليس هذا قول الشافعي رحمه الله تعالى، وانما هو رأي أبي سعيد الاصطخري، وأبي علي بن خيران وغيرهما من أصحابه كما سبق النقل عنهم.

٣- سورة هود: الآية [٩٧]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ﴾ سورة النور: الآية [٦٣].

وقد استوعب الأدلة والجواب عنها أبو شامة في كتابه «المحقق» (ص:١٢٥)، وما بعدها.

٤- ساقط من «ز».

٥- ساقط من «ف».

المجاز، وإنما الكلام في الحقيقة .

ولما فرغ عن نفى الترادف قصداً شرع في نفي الاشتراك قصداً فقال :

[موجب الأمر]

(وموجبه الوجوب ، لا الندب والإباحة والتوقف) يعني أن موجَب الأمر الوجوب فقط عند العامة ، لا الندب كما ذهب إليه بعض ، ولا الإباحة كما ذهب إليه بعض ، ولا التوقف كما ذهب إليه بعض ، ولا الاشتراك لفظاً أو معنى بين الثلاثة أو الإثنين كما ذهب إليه آخرون[١] .

١- قلت : وردت صيغة الأمر في النصوص الشرعية لمعان كثيرة ، ذكر ابن السبكي منها في جمع الجوامع (١/٣٧٢،٣٧٤) ستة وعشرين معنى ، و أوصلها ابن النجار الفتوحي الحنبلي في شرح الكوكب المنير (٣/١٧-٤٢) إلى خمسة وثلاثين .

وأهل العلم اختلفوا في ما يراد من الصيغة حقيقةً اختلافاً شديداً ، حتى بلغت مذاهبهم إلى ستة عشر مذهباً حكاها الإسنوي في التمهيد (ص:٢٦٦،٢٦٩) ، وابن اللحام في القواعد والفوائد الأصولية (ص:١٥٩،١٦١) ، والخطيب التمرتاشي الحنفي في الوصول إلى قواعد الأصول (ورقة:٧) ، وتفصيلها كالآتي:

المذهب الأوّل: صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ومجاز في المعاني الأخرى ، وهذا رأي جمهور الشافعية والمالكية والحنفية والحنابلة وغيرهم .

انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/١٤٥) ، والذخيرة للقرافي (١/٧٣) ،

<====

وإحكام الفصول (ص:١٩٥)، وشرح المنهاج للأصفهاني (٣١٤/١)، وميزان الاصول للسمرقندي (٢٠٥/١)، والبرهان (٢١٦/١)، والتبصرة (ص:٢٦)، وشرح الكوكب المنير (١٣/٣)، وكشف الأسرار للنسفي (٥٠/١)، وأصول السرخسي (١٤/١).

المذهب الثاني: انها حقيقة في الوجوب والندب، وهذا رأي فخر الإسلام البزدوي من الحنفية وبعض أصحاب الشافعي، انظر: كشف الأسرار للبخاري (١١٩/١)، والتبيين لأمير كاتب الإتقاني (ورقة:٤٦)، ومرآة الاصول (ص:٥٥).

المذهب الثالث: إنها حقيقة في الطلب الشامل للإيجاب والندب، وهذا رأي مشايخ سمرقند من الحنفية وعلى رأسهم أبومنصور الماتريدي، راجع: ميزان الاصول (٢٠٧/١)، وفواتح الرحموت (٣٧٣/١)، وكشف الأسرار للبخاري (١٢٠/١).

وهو الذي اختاره الغزالي من الشافعية في المنخول (ص:١٠٧).

المذهب الرابع: إنها حقيقة في الإباحة مجاز في أخرى، انظر: الابهاج (٢٣/٢).

المذهب الخامس: إنها مشتركة بين الوجوب والندب والإرشاد ومجاز في أخرى، نقله الآمدي في الاحكام (١٤٤/٢) عن بعض الشيعة.

المذهب السادس: إنها حقيقة في الندب، وهو رأي كثير من المتكلمين وجماعة من الفقهاء، وأيضاً منقول عن الشافعي رحمه الله. انظر: الإحكام للآمدي (١٤٤/٢)، والقواعد والفوائد لابن اللحام (ص:١٥٩).

المذهب السابع: إنها حقيقة إما في الوجوب وإما في الندب ولكن لم يتعين ذلك ، وهذا محكي عن أبي الحسن الأشعري والباقلاني ، انظر: الابهاج (٢/٢٣) ، تمهيد الاسنوي (ص:٢٦٨)

المذهب الثامن: إنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة بالاشتراك اللفظي ، انظر: القواعد والفوائد الاصولية (ص:١٦٠)، وتمهيد الاسنوي (ص:٢٦٨) .

المذهب التاسع: انها مشتركة بين الخمسة وهي: الوجوب ، والندب ، والإباحة والإرشاد والتهديد ، انظر: الإبهاج (٢/٢٦)، والقواعد والفوائد (ص:١٦٠) .

المذهب العاشر: إنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة بالاشتراك المعنوي وهو الإذن . انظر: تمهيد الاسنوي (ص:٢٦٨).

المذهب الحادي العشر: انها مشتركة بين الأحكام الخمسة: الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والتحريم، والكراهة ، ونسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري ، انظر: القواعد لابن اللحام (ص:١٦١) ، والمحصول (١/٢/٦٢)، وشرح المنهاج للاصفهاني (١/٣١٦) .

قلت: ووجه استعمال الأمر في التحريم والكراهة هو أنه يستعمل في التهديد والمهدد عليه إما حرام أو مكروه تمهيد الاسنوي (ص:٢٦٨) .

المذهب الثاني عشر: إنها مشتركة بين ستة أشياء وهي: الوجوب، <====

والندب، والتهديد، والتعجيز، والاباحة، والتكوين ، ونسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري ، القواعد الاصولية (ص:١٦١) .

المذهب الثالث عشر: إن أوامر الله تعالى للوجوب ، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم للندب إلا ماكان موافقاً لنص أو مبيناً لمجمل وهو رواية عن أبي بكر الأبهري المالكي. انظر: الإبهاج (٢/٢٦)، وقواعد ابن اللحام (ص:١٦١) .

المذهب الرابع عشر: إن أمر الشارع للوجوب دون غيره ، اختاره أبو المعالي . وابن منجا ،القواعد لابن اللحام (ص:١٦١) .

المذهب الخامس عشر: - إنها حقيقة في أحد من الخمسة: الوجوب، والندب.، والإباحة ، والتحريم ، والكراهة ولا نعلمه . انظر: القواعد الاصولية (ص:١٦١) .

المذهب السادس عشر: إنها حقيقة في الوجوب إذا كانت مجردة مطلقة من القرائن الصارفة . والمقيدة بقرينة صارفة حقيقة فيما قيدت به . يعني مع قرينة الإباحة حقيقة فيها . ومع قرينة الندب حقيقة في الندب ومع قرينة التعجيز حقيقة فيه وهكذا .

وهذا الرأي نسبه إلى كثير من أصحاب الحديث علاء الدين السمرقندي في كتابه ميزان الأصول (١/٢١٠)، وكذا البخاري في كشف الأسرار (١/١١٩)، ولكن في ضمن من يقول بالاشتراك الوضعي بين الوجوب والندب .

هذه جملة مذاهب العلماء في دلالة الأمر وهي تبين أكمل بيان بأن الصيغة ليست قطعية في مدلولها تطبيقاً واستعمالاً ، ومع ذلك قولهم بأن

الأمر خاص وهو قطعي لايحتمل البيان مكابرة تمثل عن السخرية والاستهزاء بالحقائق .

قلت: ومذهبنا في دلالة صيغ الأمر والنهي الواردة في النصوص الشرعية هو أن كل معنى ودلالة قصدبها الشرع من تلك الصيغ هي حقيقة شرعية أو خصوص شرعي ولايتصور معها المجاز ؛ لأن الصيغ صادرة من الشارع في معرض بيان الأحكام الشرعية فالاعتبار فيها بخصوصه وإرادته ، وكل ما أراده الشارع بتلك الصيغ من المعاني فهي حقيقة ، وإلا فيلزم به القول بالمجاز في الأحكام الصادرة عن الشارع بواسطة الصيغة في غير صورة الوجوب وهو غلط ، وأيضاً لامعقولية في أن نقول بأن الصيغة صادرة عن الشارع لتشغيل ذمة العبد بالحكم ولكن بمقتضى المجاز اللغوي لا الشرعي .

لاسيما والمصالح التشريعية التي عُبِّر عنها بصيغة الأمر في الشرع لاتتقيد بمصلحة الوجوب فقط ، كما أن المقاصد التي أرادها الشارع بالصيغة في غير حالة الوجوب هي ليست بالنسبة إلى الوجوب مصالح فضولية ، بل الإرادة التشريعية تتعلق بها حقيقةً كما تتعلق بالوجوب ، ولافرق بين هذه وهذه من حيث أصل الإرادة والتشريع عند الشارع فالقول بالمجاز في صيغ الكف والطلب شرعاً باطل .

ثم : قولهم بأن الصيغة قد تكون مجردة عن القرائن وقد تكون معها قرائن أيضاً مجرد خيال ووهم ، والذي نعتقده ولانصحح سواه هو أنه ما من صيغة أمر أو نهي واردة على لسان الشارع بياناً للشرع إلا ومعها قرينة ودلالة تبين محملها ومرادها شرعاً ، والخلو والتجرد بناءاً

<====

ولم يذكره المصنف لأنه يفهم مما ذكره التزاماً .

فأهل الندب يقولون : الأمر للطلب ، فلا بد أن يكون جانب الفعل فيه راجحاً حتى يطلب وأدناه الندب وهذا كقوله تعالى : ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾[١] .

وأهل الإباحة يقولون : إن معنى الطلب أن يكون مأذوناً فيه ولايكون حراماً ، وأدناه هو الإباحة ، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ .

والمتوقفون يقولون: إن الأمر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب ، والإباحة ، والندب ، والتهديد ، والتعجيز ، والإرشاد ، والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على أحدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد .

وعندنا الوجوب حقيقة الأمر فيحمل عليه مطلقه[٢] مالم تقم قرينة خلافه

على عجز المجتهد عن إدراك القرائن لابناءاً على أصل العدم والانتفاء ، والله أعلم .

١- سورة النور : الآية [٣٣] .

٢- قلت : صيغة الأمر تأتي لمعان كثيرة فلا يتعين مطلقها إلا بتقديم النظر فيما يصرفها عن الحقيقة نفياً له ، فاذا انتفى الصارف في ظاهر النظر فهنا يعلم بأنها محمولة على مطلقها وذلك إذا كان مطلقها متعيناًبالاتفاق ، وهذه الصفة -أي كونها محتاجة إلى تقديم النظر والبحث لنفي الصارف - وحدها تنافي الخصوص .

فكيف إذا كان الأحناف أنفسهم على ثلاثة مذاهب بالنسبة لتعيين مطلقها حيث أنه الوجوب فقط ، أو الوجوب والندب كليهما ، أو

<====

واذا قامت قرينته يحمل عليه على حسب المقام .

(سواء كان بعد الحظر أو قبله) متعلق بقوله «وموجبه الوجوب» وردٌّ على من قال : إن الأمر بعد الحظر للإباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى: ﴿وإذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[١] .

ونحن نقول : إن الوجوب بعد الحظر أيضاً مستعمل في القرآن كقوله تعالى: ﴿فَإذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ .

والإباحة في قوله تعالى: ﴿وإذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ لم يفهم من الأمر بل من قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ﴾ ومن أن الأمر بالاصطياد إنما وقع منة ونفعاً للعباد ، وإذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم ، فينبغي أن يكون الأمر عند الاطلاق للوجوب وإنما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز[٢] .

الطلب كما سبق النقل عنهم ؟

والصحيح أن الأمر ليس من الخاص الذي يفيد قطعاً ، ولايحتمل البيان كما تقول به الحنفية ، بل هو ظني في الاستعمال يحتاج لتعيين المراد منه النظر في القرائن والله أعلم بالصواب .

١- سورة المائدة : الآية [٢] .

٢- اختلف أهل الأصول في هذه المسئلة على مذاهب والذي ذهب إليه الأحناف ليس هو بصحيح على الإطلاق ولا هو متفق عليه فيما بينهم، وتفصيل أهم المذاهب كالآتي :

الأول : إنه للإباحة وهذا رأي الامام الشافعي وبعض أصحابه ، وهو قول جمهور أصحاب أحمد ، وكثير من أصحاب مالك كأبي تمام ، وأبي

<====

محمد بن نصر ، وابن خويز منداذ وغيرهم ، انظر: التمهيد لابي الخطاب (١٧٩/١) ، والمسودة(ص:١٦) ، وشرح الكوكب المنير (٥٦/٣) ، والتبصرة (ص:٣٨) ، واحكام الفصول (ص:٢٠٠) .

وهو الذي اختاره من الحنفية أبو منصور الماتريدى في كتابه «تأويلات أهل السنة» كما نقل عنه القاآني في شرح المغني (ورقة:٥) وملا خسرو في المرآة (ص:٣١)، وكذا اختاره محمود الألوسي في روح المعاني (٥٥/٦) .

الثاني : إنه للوجوب عملاً بما هو الأصل في مقتضى الأمر ، وهو رأي عامة الحنفية وأبي إسحاق وابن السمعاني والرازي والبيضاوي وغيرهم من الشافعية ، وأبي الوليد الباجي ومتقدمي أصحاب مالك كما نقله عنهم القرافي ، وكثير من الحنابلة .

الثالث : التوقف وهو مذهب إمام الحرمين الجويني وأبي حامد الغزالي وابن القشيري، والآمدي وغيرهم .

انظر: شرح تنقيح الفصول (ص:١٣٩) ، والمحصول (١٥٩/٢/١) ، شرح اللمع(٢١٤/١)، والمستصفى (٤٣٥/١) ، والبرهان(٢٦٤/١)، والأحكام (١٧٨/٢) ، وإحكام الفصول(ص:٢٠٠).

الرابع: التفصيل وهو إن كان قبل الحظر على الإباحة يحمل عليها كما في مسئلة الصيد ، وإن كان على الوجوب يحمل عليه كما في صلاة الحائض . وهذا اختيار أبي العباس ابن تيمية من الحنابلة وابن الهمام من الحنفية ، والمزني من الشافعية وهو الراجح من المذاهب المذكورة .

ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال :

(لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) أي إنما قلنا إن موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالأمر بالنص وهو قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُه أَمْراً أَنْ يَّكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾(١).

لأن معناه : إذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الاختيار من أمرهما ، أي إن شاؤا قبلوا الأمر وإن شاؤا لم يقبلوا ، بل يجب عليهم الايتمار بأمرهما ، ولا يكون ذلك إلا في الواجب .

وقيل : النص هو قوله تعالى : ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾(٢)

انظر: قواعد ابن اللحام (ص:١٦٥) ، والمسودة(ص:١٥-١٦) ، والتحرير (ص:١٤٠) ، وتيسير التحرير (١/٣٤٦) .

وقال ابن كثير ترجيحاً لهذا القول المذكور : «والصحيح الذي يثبت على السير أنه يردّ الحكم إلى ما كان عليه قبل النهي فإن كان واجباً رده واجباً وإن كان مستحباً فمستحب أو مباح فمباح .

ومن قال إنه على الوجوب ينتقض عليه بآيات كثيرة ، ومن قال إنه للاباحة يرد عليه بآيات أخرى والذي ينتظم الأدلة كلها هذا الذي ذكرناه كما اختاره بعض علماء الاصول» ، انظر: التفسير لابن كثير (٢/٧) .

١- سورة الأحزاب : الآية [٣٦] .

٢- سورة الأعراف : الآية [١٢] .

خطاباً لإبليس اللعين ، أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك ، فلم تركت السجود ؟

(واستحقاق الوعيد لتاركه) عطف على قوله : «انتفاء الخيرة» إلى آخره، أي إنما قلنا إن موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الأمر بالنص وهو قوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ﴾[١] .

أي فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه [الصلاة و]السلام ، ويتركونه أن تصيبهم فتنة في الدنيا أو [يصيبهم][٢]عذاب أليم في الآخرة .

وهذا الوعيد لايكون إلا بترك الواجب .

ولكن يرد عليه أنه موقوف على أن يكون هذا الأمر أيضاً للوجوب وهو ممنوع ، وأنّه لم لا يجوز أن تكون المخالفة على وجه الإنكار دون الترك ؟

والجواب : أن سياق الكلام دال على أن هذا الأمر للوجوب بدون احتياج إلى برهان ومصادرة على المطلوب ، وأن المخالفة في استعمالهم إنما تطلق على ترك العمل به فتأمل .

(ولدلالة الإجماع والمعقول)عطف على ما قبله ، وفي بعض النسخ «وكذا دلالة الإجماع والمعقول يدلان عليه» فحينئذ هو جملة[٣] مستقلة معطوفة على

١- سورة النور : الآية [٦٣] .

٢- الزيادة من «ف» .

٣- في «ف» : حجة .

مضمون سابقها .

وحاصله أن دلالة الإجماع تدل على أن الأمر للوجوب ؛ لأنهم أجمعوا على أن كل من أراد أن يطلب فعلاً من أحد لا يطلب إلا بلفظ الأمر ، والكمال في الطلب هو الوجوب ، والأصل نفي الاشتراك [والترادف][١] فتعين أن موجبه الوجوب .

وإنما قال «دلالة الإجماع» لأن نفس الإجماع لم ينعقد على أن موجبه الوجوب لأنه مختلف فيه ، بل إنما الإجماع [منعقد][٢] على شيءٍ يدل عليه.

وكذا الدليل المعقول يدل على أن الأمر للوجوب ، وهو أن تصاريف الأفعال كلها كالماضي والمستقبل والحال[٣] دال على معنى مخصوص ؛ فينبغي

١- الزيادة من «ف»

٢- الزيادة من «ز»

٣- ليس للحال والاستقبال اشتقاقات على حدة، وإنما يعبرعنهما بصيغة المضارع، والنزاع في كونها مشتركاً بين الحال والاستقبال ، أو كونها حقيقة في أحدهما مجازاً في الثاني معروف بين أهل العلم ، وقد نقل فيه أبو حيان خمسة مذاهب ذكرها الاسنوي في التمهيد (ص:١٤٥) ، وفي الكوكب الدري (ص:٣٠١) ، والتمرتاشي في الوصول إلى قواعد الأصول (ورقة:١٣) . مع اختيار الاسنوي بأنها مشترك بينهما ، كما أن ابن الهمام ، وابن نجيم ، وأكمل الدين البابرتي وغيرهم من الأحناف ذهبوا إلى أنها حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال .

انظر: فتح القدير (٢٥١/٦)، والبحر الرائق(٢٥٣/٤)، والعناية شرح

<====

أن يكون الأمر كذلك دالاً على معنى [مخصوص وهو][١] الوجوب .

وليس هذا لإثبات اللغة بالقياس بل لإثبات كون الأصل عدم الاشتراك .

وقيل : المعقول هو أن السيد إذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب؛ فلو لم يكن الأمر للوجوب لما استحق[٢] ذلك .

وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه أخر [تركتها للإطناب .

ثم شرع المصنف رحمه الله في بيان أنه إذا لم يرد بالأمر الوجوب فماذا حكمه؟][٣].

فقال : (وإذا أريدت به الإباحة أو الندب) أي إذا أريدت بالأمر الإباحة أو الندب – وعدل عن الوجوب – فحينئذٍ اختلف فيه .

(فقيل : إنه حقيقة لأن بعضه) أي أن الأمر حقيقة في الإباحة والندب أيضاً

الهداية (٤/٨٣، ٥١٥، ٥١١)، وارتشاف الضرب لأبي حيان (٣/٥) .

١- الزيادة من «ز» .

قلت: لا نزاع في أن الأمر له معنى مخصوص، وإنما النزاع في أن ماهو المعنى المخصوص الذي وضع له الأمر؟ وهل بقي على ما وضع له أو دخل في مدلوله معان جديدة؟ وهل هي حقيقة كلها أو بعضها ؟ فاختلفوا في ذلك كلها اختلافاً شديداً كما سبق النقل عنهم ، فليس لهذا الدليل من المعقول وزن كبير لإثبات أن الأمر خاص يفيد اليقين ولا يحتمل البيان .

٢- في «ف» : لما حسن ذلك .

٣- ما بين المعكوفتين ساقط من «ف» .

؛ لأن كل واحد منهما بعض الوجوب ، وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لأن الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ، والإباحة هي جواز الفعل [مع جواز الترك][١]، والندب هو جواز الفعل مع رجحانه[٢]، فيكون كل منهما مستعملاً في بعض معنى الوجوب ، وهو معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الإسلام[٣] .

(وقيل: لا ؛ لأنه جاوز أصله) أي قيل : إنه ليس بحقيقة حينئذٍ بل مجاز لأنه قد جاوز أصله وهو الوجوب .

لأن الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك ، [والإباحة جواز الفعل مع جواز الترك][٤] والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك .

فالحاصل أن من نظر إلى الجنس والذي هو جواز الفعل فقط ظن أنه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ، ومن نظر إلى الجنس والفصل جميعاً ظن أن كلاً منهما معان متباينة وأنواع على حدة فلا يكون إلا مجازاً .

وأما تحقيق أن هذا الاختلاف في لفظ الأمر أو في صيغ الأمر فمذكور في

١- الزيادة من «ز» .

٢- جواز الفعل مع رجحان الترك كراهة وليس بندب فليتأمل .

٣- المختار عنده هو أن الندب من بعض الوجوب ، لا الإباحة ، فنسبة كون الندب والإباحة كليهما من الوجوب إليه خطاءٌ . انظر: كشف الأسرار للبخاري (١/١١٩) .

٤- ما بين المعكوفتين ساقط من «ف» .

«التلويح» بما لا مزيد عليه[١] .

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الموجب وحكمه أراد أن يبين أنه هل يحتمل التكرار أو لا ؟ فقال :

(ولايقتضى التكرار ولايحتمله) أي لايقتضي الأمر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب إليه قوم[٢] .

١- والمراد بلفظ الأمر هو المادة المكونة من «ا م ر» وما يشتق منها من الصيغ كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾ ، وكقول الصحابة ﴿أمرنا بكذا﴾ ونحوها .

والمراد بصيغة الأمر هو كل ما يشتق من المصدر على وزن معين من الأوزان كإضرب وجاهد، وأقم ، ولينفق ونحوها .

فقال التفتازاني : إن لفظ الأمر حقيقة في صيغة «إِفْعَلْ» استعلاءاً بالاتفاق ، ويطلق على الفعل مجازاً عند الجمهور ، وحقيقةً عند البعض.

أنظر: التلويح (١/١٥٠) ، وتيسير التحرير (١/٣٣٤) ، وقواعد ابن اللحام (ص:١٥٨) ، وشرح الكوكب المنير (٣/٦٠٥) ، وتمهيد الإسنوي (ص:٢٦٤) ، وبيان المختصر (٢/٨) .

٢- يعني أن الأمر المطلق ليس له دلالة على المرة ولا على التكرار بمقتضى الوضع اللغوي ، بل صيغة «إِفْعَلْ» موضوعة لطلب مطلق الماهية من الفعل من غير إشعار بالوحدة أو بالكثرة . نعم! لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرة فصارت المرة من ضرورة الإتيان بالمأمور به ، لا

<====

ولايحتمله[١] كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله:

يعني إذا قيل مثلاً «صلُّوا» كان معناه افعلوا الصلاة مرة ، ولا يدل على التكرار عندنا أصلاً .

وذهب قوم إلى أن موجبه التكرار[٢] ؛ لأنه لما نزل الأمر بالحج قال أقرع

أن الأمر يدل عليها بذاته .

هذا هو المذهب الأول في هذه المسئلة ، وهو اختيار جمهور الحنفية ، والرازي والبيضاوي ، والغزالي ، وابن السبكي ، وأبي إسحاق الشيرازي وغيرهم من الشافعية ورواية مشهورة عن الشافعي ، والباجي والتلمساني وابن الحاجب وغيرهم من المالكية .

انظر: المحصول (١٦٣/٢/١) ، والتبصرة (ص:٤١) ، والإبهاج (٤٨/٢) ، والمنخول (ص:١١١) ، ومفتاح الوصول (ص:٢٧) ، وإحكام الفصول (ص:٢٠٢) ، وجمع الجوامع (٣٧٩/١) ، وشرح المنهاج للاصفهاني (٣٢٩/١) ، وبيان المختصر (٣١/٢) .

١- هذا هو المذهب الثاني في المسئلة ، وتفصيله أن الأمر وإن لم تكن له دلالة لاعلى المرة ولا على التكرار من حيث الوضع ، إلا أنه يحتمل التكرار بدليل وقرينة أو بنية المتكلم إن نوى بها التكرار .

وهذا القول منسوب إلى الشافعي ، وهو الذي اختاره الآمدي ، وإمام الحرمين وغيرهم من الشافعية ، انظر: الإحكام (١٥٥/٢) ، و البرهان (٢٢٩/١) .

٢- وهذا مذهب ثالث في المسئلة ، ودلالة الأمر على التكرار اختيار ابن
<====

بن حابس : ﴿أَلِعَامِنَا هَذَا يَارَسُوْلَ ا لله! أَمْ لِلأَبَدِ؟﴾[١] ففهم التكرار مع أنه

عقيل وأبي يعلى من الحنابلة ، ورواية عن أحمد ، وعزاه ابن تيمية إلى أكثر أصحابه ، وبه قال ابن خويز منداذ وابن القصار من المالكية .

قال ابن القصار : ليس عن مالك رحمه ا لله فيه نص ، ولكن مذهبه عندي يدل على تكراره إلا أن يقوم دليل .

وذهب عيسى بن أبان من الحنفية إلى أن صيغة مطلق الأمر فيما لا نهاية له معلومة لا تحتمل التكرار نحو صُمْ وصَلِّ ، فليس لهذا الجنس من الفعل نهاية معلومة وإنما يعجز العبد عن إقامته بموته ، وأما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعدة فالكل من محتملات الخطاب ، وذلك تارة يكون بتكرار التطليق ، وتارة يكون بالجمع بين التطليقات في اللفظ فيكون صيغة الكلام محتملاً له كله .

انظر: العدة في أصول الفقه(٢٦٤/١) ، والواضح لابن عقيل (٢٥٩/١) ، والمسودة في أصول الفقه (ص:١٨) ، وشرح الكوكب المنير (٤٣/٣)، والمقدمة في الأصول لابن القصار (ص:٢٢) ، وأصول السرخسي (٢٥/١) .

١- قلت : السوال وقع في الحج مرتين بالشكل المذكور ، مرة عن فرضية الحج حيث أنها مرة في العمر أو كل سنة والسائل هو أقرع بن حابس كما رواه أبوداوود برقم [١٧٠٥] ، والنسائي برقم [٢٦٢٠] .

ومرة عن فسخ الحج بعمرة ، والسائل هو سراقة بن مالك بلفظ : «أمتعتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد ؟ » كذا في رواية مسلم برقم [١٢١٨] ، وبلفظ الكتاب عند النسائي برقم [٢٨٠٥] .

==>

كان من أهل اللسان ، ثم لما علم أن فيه حرجاً عظيماً أشكل عليه فسأل .

وذهب الشافعي رحمه الله إلى أن محتمله التكرار[١] ؛ لأن «إضْرِبْ»

وأقوال أهل الأصول مضطربة جداً في أن السائل هل كان أقرع أم سراقة ؟

والصحيح أن كل واحد منها سأل ، أحدهما عن فرضية الحج والثاني عن فسخ الحج بعمرة .

١- وبه قال زفر من الحنفية نقله عنه ابن كمال باشا في تغيير التنقيح (ص:١٠٧) ، وابن قطلوبغا في شرح مختصر المنار (ص:٧٤) .

أما الشافعي رحمه الله فلم يثبت عنه هذا القول صريحاً حتى يلزم به الرد عليه مع ذكر مذهبه مقابل المختار كما فعله صاحب هذا الكتاب، بل نقل البخاري في الكشف (١/١٢٣) عن أبي اليسر بأنه قال : إن مذهب الشافعي مثل مذهب الحنفية ، وعليه اعتمد ابن حمزة الفناري في الفصول (٢/٢٣) ، وعزمي زاده في حاشيته على شرح ابن فرشتا للمنار (ص:١٣٧) ، والموستاري في مفتاح الحصول (ورقة:٣٢) .

كما نقل القيرواني في «المستوعب» عن الشيخ أبي حامد بأن مقتضى مذهب الشافعي رحمه الله هو القول بأن الأمر يدل بوضعه على المرة ، انظر تمهيد الإسنوي (ص:٢٨٢) .

وقال: الزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول» (ص:٧٥): ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن مطلق الأمر يقتضي التكرار ، وشذ بنقل هذا المذهب عنه .

والصحيح أن الشافعي رحمه الله لم ينص على المسئلة ، وكل من نقل

<====

مختصر من «أطلب منك ضرباً» وهو نكرة والنكرة في الإثبات تخص لكنها تحتمل العموم ، فيحمل عليه بقرينة تقترن بها .

والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا سيأتي .

(سواء كان معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف أو لم يكن) رد على بعض أصحاب الشافعي[1] رحمه الله فإنهم ذهبوا إلى أنه إذا كان الأمر معلقاً بشرط

عنه شيئاً نقله تخريجاً والله أعلم بالصواب .

١- قلت: لا داعي للرد على بعض أصحاب الشافعي ، وقد ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة أيضاً إلى هذا المذهب كما نقله عنهم الأمير الإتقاني في «التبيين» (ورقة:٤٧)، وسراج الدين الهندي في شرح المغني (ورقة:٩)، والنسفي في كشف الأسرار (٥٨/١) ، وقوام الدين الكاكي في جامع الأسرار (ورقة:٩) ، وملا خسرو في المرآة (ص:٣٦) وابن كمال باشا في تغيير التنقيح (ص:١٠٨) ، وصدر الشريعة في التوضيح (١٥٨/١) ، والسرخسي في الأصول (٢٠/١)

ثم أنكر كونه مذهباً لهم السرخسي في الأصول (٢١/١) ، ونقله عنه البخاري في الكشف (١٢٣/١) ، وابن نجيم في فتح الغفار (٣٧/١) ، فسبحان الله رب العرش العظيم .

وقال التفتازاني في التلويح (١٥٩/١): وظاهر عبارة المصنف -يعني صدر الشريعة- أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار . ثم قال: والحق أنه يوجبه على هذا المذهب حتى لاينتفي إلا بدليل .

كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[١] ، أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٢] يتكرر بتكرر الشرط والوصف ، فإن الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة .

وعندنا المعلق بالشرط وغيره ، وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في أنه لا يدل على التكرار ولا يحتمله[٣] .

١- سورة المائدة : الآية [٦] .

٢- سورة المائدة : الآية [٣٨] .

٣- قلت: ليس هذا بمتفق عليه عندهم ، بل ذهب ابن الهمام ومحب الله البهاري ، ومنصور بن أحمد القاآني ، وقوام الدين الكاكي وآخرون منهم إلى أن الشرط أو الصفة إن ثبت تأثيره في الحكم كتأثير العلة في المعلول يتكرر الحكم بما قُيِّد أو عُلِّق به ، بل نقل ابن الهمام وعبدالعزيز البخاري والآمدي وابن نجيم الإجماعَ على ذلك ؛ فإنكار التكرار مطلقاً حتى في حالة تفيد ذلك محض مكابرة والله أعلم .

ولذلك علق ابن عابدين على قول النسفي« انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواء علق بشرط أو خص بوصف أو لم يكن» قائلاً : إنه يفيد بأن الأمر عندنا لايفيد التكرار وإن وجدت قرينة ، مع أنه ذكر في التلويح (١/١٥٩) بأنه لا خلاف في أن الأمر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك ، وإنما الخلاف في الأمر المطلق.

وإذا كان كما قال من أن ذلك محل اتفاق فما الفرق بين قولنا المشهور والقول الثاني؟ فتأمل ! فإني لم أجد عن ذلك جواباً شافياً . هكذا قال .

<====

(لكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) استدراك من قوله «ولا يحتمله» كأن قائلاً يقول : لمالم يحتمل الأمر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلاث في قوله «طلقي نفسك» ؟

فيقول : إن الأمر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي أي الطلقات الثلاث ، لامن حيث أنه عدد بل من حيث أنه فرد ، ولا من حيث أنه مدلوله بل من حيث أنه منوي .

وإليه أشار بقوله:(حتى إذا قال لها طلقي نفسك إنه يقع على الواحد[١] إلا أن ينوي الثلاث)[٢] لأن الواحد فرد حقيقي متيقن، والثلاث فرد حكمي

انظر شرح المغني للقآني (ورقة:٧)، وتيسير التحرير (١/٣٥٣)، ومسلم الثبوت (١/٣٨٦) ، وجامع الأسرار للكاكي (ورقة:٩) ، وكشف الأسرار للبخاري (١/١٢٤)، والإحكام للآمدي (٢/١٦١)، ونسمات الأسحار لابن عابدين (ص:٣٢) ، ولب الأصول لابن نجيم (ورقة:٣).

١- في «ف» : على أقل الجنس وهي الوحدة .

٢- قال ابن عابدين: رد ابن الهمام في «التحرير» تفريع «طلقي نفسك» على هذا الأصل كما فعله النسفي وفخر الإسلام البزدوي وصدر الشريعة ، فقال: لا يخفى أن المتفرع في هذه الصورة تعداد الأفراد للمأمور به وعدم تعدادها، وليس تعدادها التكرار للفعل ولاملزومه للتعدد في الأفراد والفعل واحد في التطليق ثنتين أو ثلاثاً، فهذه الصورة وأمثالها غير مبنية على هذا المعنى، بل هي مسئلة مبتدأة .

<====

محتمل .

(ولا تعمل نية اثنتين إلا أن تكون المرأة أمة) أي لا تصح نية الثنتين في قوله «طلقي نفسك» لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي ، وليس مدلولاً للفظ ولا محتملاً له إلا إذا كانت تلك المرأة أمة ؛ لأن الثنتين في حقها كالثلاثة في حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلاث في حقها .

وأما إذا قال «طلقي نفسكِ ثنتين» فحينئذ إنما تقع ثنتان لأجل أنه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له ؛ لأن «طلقي» لا يحتمل ثنتين حتى يكون بياناً له .

ثم أورد المصنف رحمه الله دليلاً على ماهو المختار عنده فقال: (لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد) .

أي إنما لايقتضي الأمر التكرار لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر ، فقولك «إضرب» مختصر من «أطلب منك الضرب» ، وقوله «صلوا» مختصر من «أطلب منكم الصلاة» ، وقوله «طلقي» مختصر من «إفعلي فعل الطلاق» .

والمصدر المختصر منه فرد لايحتمل العدد، وكيف يحتمله(ومعنى التوحد مرعي في ألفاظ الوحدان) فالفعل المختصر منه أولى أن لايحتمل العدد[1] .

راجع: نسمات الأسحار(ص:٣٣)، وتيسيرالتحرير (١/٣٥٥)، والتحرير (ص:١٤٥) .

١- قال ابن كمال باشا : إن قولهم : «المصدر لايقع على العدد المحض » على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى :

وبهذا القدر تم الدليل على الأصل الكلي .

ثم قوله (وذلك بالفردية والجنسية ، والمثنى بمعزل عنهما)[١] بيان للمثال المختص أعني قوله «طلقي نفسك» ، لأن الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية والفرد الحكمي ومعزلية المثنى ، وأما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي إلا في آخر العمر .

(وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب سوال [مقدر][٢] يرد علينا وهو أن الأمر إذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبأي وجه تتكرر العبادات مثل الصلاة والصيام وغير ذلك ؟

فيقول : إن ما تكرر من العبادات ليس بالأوامر بل بالأسباب ؛ لأن تكرار السبب يدل على تكرار المسبب ، فأيان وجد الوقت وجب الصلاة ، ومتى يأتي رمضان يجب الصوم ، ومهما قدر على ملك النصاب[٣] وجبت الزكاة ، ولهذا لم يجب الحج في العمر إلاّ مرة لأن البيت واحد لاتكرار فيه .

﴿كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ بقوله : الرتق صالح بأن يقع موضع مرتوقين لأنه مصدر .

انظر: تغيير التنقيح (ص:١٠٨) ، والكشاف (١١٣/٣) .

١- في «ف» : وذلك في الفرد الحقيقي أو الاعتباري وهو الجنس والمثنى بمعزل منهما.

٢- الزيادة من «ف» .

٣- كذا في «ز» ، وفي الأخرى : «المال» .

لا يقال : إن الوقت سبب لنفس الوجوب ، والأمر إنما هو سبب لوجوب الأداء فكيف يكون السبب مغنياً عن الأمر ؟

لأنا نقول : إن عند وجود كل سبب يتكرر الأمر تقديراً من جانب الله تعالى فكان تكرار العبادات بتكرر الأوامر المتجددة حكماً .

(وعند الشافعي رحمه الله لما احتمل التكرار تملك [المرأة][1] أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) بيان لخلاف الشافعي رحمه الله في أصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة .

يعني أن عنده لما احتمل كل أمر التكرار سواء كان أمر الشارع أو غيره تملك المرأة في قوله «طلقي نفسك» أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج ذلك، وإن لم ينو أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة[2] .

١- الزيادة من «ز» .

٢- قلت : ليس في هذه المسئلة رواية عن الشافعي رحمه الله ، بل هذا تخريج على ما روي عنه من القول : بأن صيغة الأمر تحتمل التكرار لموجب القرائن ، صرح به ابن عابدين في النسمات (ص:٣٣)، وصدر الشريعة في التوضيح (١/١٥٩).

ثم هذا الذي يلزم على القول المعزو إلى الشافعي رحمه الله من صحة إرادة الطلقتين للحرة بقوله : «طَلِّقِي نَفْسَكِ» هو الصحيح ، سواء أقاله الشافعي رحمه الله أم لم يقله ، وذلك لوجوه :

أولاً : إن القول بأن المصدر لايحتمل العدد ليس مما ورد الشرع في تقريره ، ولا ما استقر الإجماع عليه ، بل هو أمر يستند إلى رأي العباد

<====

فمجال الخلاف فيه واسع لا سيما وقد صرح ابن كمال باشا والزمخشري من الحنفية بأن المصدر صالح للعدد بدليل قوله تعالى: ﴿كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ كما قد سبق النقل عنهم.

ثانياً : قولهم : إن «طلقي نفسك» يجوز به إرادة إيقاع الطلقات الثلاث بدليل أن قولهم : «هذا العدد فرد حكمي» هو قول ضعيف جداً ؛ لأن المراد بـ «الفرد الحكمي» هو العدد الذي في حكم الفرد ، فكونه عدداً ثبت قبل ثبوت كونه فرداً حكمياً ، كما أن هذا العدد لايتحقق كونه فرداً حكمياً إلا بتحقق الوحدات التي يتركب منها لأنه لايتم إلا بها ، وإرادة تلك الوحدات واحدةً تلو أخرى شرط شرعي بدليل : ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ﴾ فنية الثلاث بدون تحقق المرات والكرات نية فاسدة في اعتبار الشرع فليتأمل .

ثالثاً : إن عيسى بن أبان من الحنفية ذهب إلى أن صيغة مطلق الأمر فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعدة تحتمل التكرار نقله عنه السرخسي في الأصول (١/٢٥) .

رابعاً : إن كلمة «طلقي» دلت على حسب الوضع اللغوي لوزن الطلب على جواز الفعل وهو هنا إيقاع الطلاق، ولكن مادة (ط ، ل، ق) في قوله معتبر فيها العدد شرعاً ، فالعدد من الطلقات هو مما يتعلق بمدلول الصيغة بمقتضى الشرع لا بمقتضى الوضع ، والشرع في مقتضياته مع المقتضى اللغوي يعتبر بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم : ﴿إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ﴾ فصحت الإرادة بالواحدة والثنتين والثلاث .

ولذلك أنكر ابن الهمام وغيره كون هذه المسئلة فرع احتمال الأمر

ثم أورد المصنف بتقريب بيان الأمر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال:(وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولايحتمل العدد) .

فقوله «يدل» بيان لوجه التشبيه ، «ولايحتمل» عطف عليه ، وفي بعض النسخ «لايحتمل» بدون الواو ، فيكون هو بيان وجه التشبيه ، وقوله «يدل» وقع حالاً .

أي كذا اسم الفاعل لايحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغةً ، فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاءاً مثل قوله «أنت طالق» فإنه خارج عما نحن فيه وسيأتي بيانه .

(حتى لايراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة ، وبالفعل الواحد لاتقطع إلا يد واحدة) تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار ، وإلزام على الشافعي رحمه الله فيما ذهب إليه[1] .

التكرار ، لأن الدليل ضعيف كما وضحنا ، انظر: التحرير (ص:٤٥)، ونسمات الأسحار (ص:٣٣) .

١- وهذا الإلزام غير لازم ؛ لأن الشافعي رحمه الله ليس من مذهبه ما يخالف مذهب الآخرين في هذه المسئلة كما سبق .

نعم ! هذا الإلزام يلزم زفر من الحنفية حيث أنه صرح بأن الأمر يحتمل العدد نقله عنه ابن قطلوبغا في «شرح مختصر المنار» (ص:٧٤) ، وابن كمال باشا في تغيير التنقيح (ص:١٠٧) .

بيانه: أن الشافعي رحمه الله يقول : إن السارق تقطع يده اليمنى أولاً ، ثم رجله اليسرى ثانياً ، ثم يده اليسرى ثالثاً ، ثم رجله اليمنى رابعاً لقوله عليه [الصلاة و] السلام : ﴿مَنْ سَرقَ فَاقْطَعُوهُ فإن عَادَ فَاقْطَعُوهُ ، فَإنْ عَادَ فَاقْطَعُوهُ ، فَإنْ عَادَ فَاقْطَعُوهُ﴾[1] .

وعندنا لاتقطع اليد اليسرى في الثالثة بل خلّد في السجن حتى يتوب ؛ لأن السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة ، والمصدر لا يراد به إلا الواحد أو الكل ، وكل السرقات لايعلم إلا في آخر العمر فصار الواحد مراداً بيقين ، وبالفعل الواحد لاتقطع إلا يد واحدة .

وأيضاً فاقطعوا دال على القطع وهو أيضاً لايحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية[2] .

١- هذا الحديث جمع طرقه كلها الإمام الألباني حفظه الله في إرواء الغليل (٨/٨٥-٨٩) ، وأحمد بن محمد بن الصديق الغماري في «الهداية» لتخريج أحاديث بداية ابن رشد (٨/٦١٢،٦١٥)، وحكما عليه بالصحة .

ولأجل ذلك ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن السارق تقطع يده اليسرى في الثالثة ، لابناءاً على أن الأمر يحتمل التكرار أو أن السارق يحتمل التكرار كما ينسبه إليه الأحناف .

والذي فعله هو الذي يلزم أهل الإيمان أن يفعلوه سواء احتمل مصدر الحنفية التكرار أم لم يحتمل.

٢- قلت : المصدر والأمر يحتملان التكرار عند عيسى بن أبان منكم ، وعند <====

لايقال : فينبغي أن لاتقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية أيضاً ، لأنا نقول : إن الرجل غير متعرضة[١] بها في الآية فلا بأس أن يثبت بنص آخر[٢] .

زفر منكم وعند الزمخشري منكم وهو أعلمكم بدقائق اللغة .

ثم الأمر الذي قيد بصفة تتضمن معنى العلة يتكرر بتكررها بالاتفاق كما سبق ، وصفة «السارق» هنا علة للقطع ، فلا يستقيم القول بإخراج اليد اليسرى من حكم القطع في المرة الثالثة بناءاً على هذه القاعدة .

ولذلك قال ابن كمال باشا في «تغير التنقيح» حيث انتبه إلى ضعف الدليل: «لقائل أن يقول: نعم ! لا دلالة فيه على اليسار عبارة لكن فيه دلالة عليه دلالةً بناءاً على تكرار السبب ولا مدفع لذلك إلا أن يقال : دل قراءة ابن مسعود على أن المراد من الأيدي الأيمان ، وفيه أنه حينئذٍ يضيع التمسك بالأصل الذي تقدم ذكره» .

ويريد بالأصل الذي تقدم القول بأن الأمر لايحتمل التكرار لامطلقاً ولا مقيداً بصفة أو معلقاً بشرط .

١- في «ف» ، «ز» : غير متعرض به ، والصحيح غير متعرض بها .

٢- والمراد بالنص هو الحديث الذي سبق تخريجه ، والذي تمسك به الشافعي رحمه الله لقطع اليد اليسرى في الثالثة ، والحنفية لقطع الرجل اليسرى في الثانية ، ثم أنكروا قطع الرجل اليمنى رابعاً استحساناً ، واليد اليسرى في الثالثة بناءاً على قراءة ابن مسعود «فاقطعوا أيمانهما» وحيث أنها تثبت قطع اليمين فانتفى قطع اليسرى . وهي قراءة شاذة وضعيفة عند القراء والمحققين ، ومشهورة في دعوى الأحناف .

<====

واليد لما كانت متعرضة[١] بها في الآية وتعين اليمنى مراداً منها لايجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لاتجوز الزيادة به على الكتاب ؛ لأنه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالإجماع[٢] .

راجع تفسير ابن كثير (٦٢/٢)، والسنن الكبرى للبيهقي (٢٧٠/٨)، وتفسير الطبري (٢٩٥/١٠) ، وأحكام القرآن للجصاص (٤١٤/٢)، وارواء الغليل (٨١/٨) .

١- كذا في جميع النسخ ، والصحيح : متعرض بها .

٢- قلت : اليد متعرض بها في الآية ، وهي تشمل اليمنى واليسرى ، ثم انعقد الإجماع على أن اليمنى هي المحل للقطع في السرقة الأولى ، وسند الإجماع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه كما صرح به ابن كثير (٦٢/٢) وغيره ، ولم ينعقد الإجماع على أن اليسرى ليست محلاً للقطع ، فبشمول الآية لها ولورود تاكيده في الحديث صح القول بقطعها في الثالثة ، لا هنا زيادة على الكتاب بخبر الواحد ، ولا انتفى المحل ، ولا هنا حاجة إلى نفي احتمال المصدر أو الأمر أو الصفة وغيرها التكرار .

ثم لما اختارت الحنفية في هذه المسئلة مذهب علي بن أبي طالب ، كان عليهم أن يتمسكوا بما تمسك به ، ويعتذروا بما اعتذر به ، وهو قوله: «إني لأستحي من الله تعالى أن لا أدع له يداً يأكل بها ويستنجي بها ورجلاً يمشي عليها» ، ويجتنبوا عن المتمسكات الأخرى وهي أولاً بعيدة وأجنبية عن المحل ، ثم لم يحصل فيما بينهم الاتفاق عليها فأدى البحث إلى تسويد الأوراق ، وتشويش الأذهان ، وتعقيد القضية بلا فائدة تعتبر

<==

بخلاف الجلد فإنه كلما يزني غير المحصن يجلد لأن البدن صالح للجلد دائماً .

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال :

[أحكام الأمر](١)

(وحكم الأمر نوعان :أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر)

يعني ماثبت بالأمر وهو الوجوب نوعان : وجوب أداء ، ووجوب قضاء(٢).

في الفقه الإسلامي فكرة اجتهادية رائعة والله أعلم.

ثم قطع الرجل اليسرى في الثانية يلزم به أيضاً الزيادة على الكتاب لأن الآية تعرضت لليد لا للرجل فالقول بقطعها في الثانية عندهم زيادة على ما هو في الكتاب فليتأمل .

١- هذه الزيادة مني .

٢- خص هنا الأداء مع الوجوب فقط ، مع أن صدر الشريعة والتفتازاني ، وابن كمال باشا ، والفخر البزدوي والآخرين من الحنفية ذهبوا إلى أنه يجري مع الندب أيضاً . انظر: التلويح والتوضيح (١/١٦٠،١٦٢) ، وتغيير التنقيح (ص:١٠٩) ، والأنوار للبابرتي (ورقة:٢٢) ، ومرآة الأصول (ص:٥٥) ، وشرح المنار لابن فرشتا (ص:١٥٢) .

وقال مصطفى بن يوسف الموستاري : «والأداء يطلق على المندوب

<====

فـ «الأداء» : هو تسليم عين مـا وجـب [في الذمـة][1] بـالأمر . يعـني

لقولـه تعـالى : ﴿إِنَّ اللهَ يَـأمُرُكُمْ أنْ تُـؤَدُّوا الأَمَانَـاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَـا﴾ فـإن الآيـة نزلـت في تسـليم مفتـاح الكعبـة وهـو لم يكـن واجبـاً فدلـت علـى أن الأداء يطلـق علـى تسـليم المنـدوب ؛ إذ الآيـة عامـة في كـل أمانـة فليتـأمل» . انظـر: مفتـاح الحصـول (ورقـة: ٥٠) .

وقـال القـاضي أبوزيـد الدبوسـي في «تقويـم الأدلـة»: الأداء نوعـان : واجـب كـالفرض في وقتـه ، وغـير واجـب كـالنفل .

وقـال الـبزدوي في شـرح التقويـم : الأداء علـى نوعـين: واجـب ونفـل ، وكلاهمـا موجـب الأمـر . نقلـه عنهمـا البخـاري في كشـف الأسـرار (١/١٣٤) .

فالظـاهر أن مـن قيـد الأداء بـالوجوب فقـط ، فإنـه لم يقيـده بذلـك إلا بنـاءاً علـى أن مدلـول الأمـر هـو الوجـوب لاغـير، وهـذا أصـل ضعيـف كمـا سـبق تفصيلـه فـالفرع أولى، وبقـاء الاختـلاف دليـل علـى ضعفـه وا لله أعلـم.

وقـال السـبكي مـن الشـافعية : العبـادة يشـمل الفـرض والنفـل ، فكـل منهمـا إذا كـان موقتـاً يوصـف بالثلاثـة – يعـني بـالأداء والقضـاء والإعـادة – وزعـم بعضهـم أنـه لم يوصـف بشـيء مـن الثلاثـة إلا الواجـب ، وزعـم بعضهـم أن القضـاء لا يوصـف بـه إلا الواجـب وكـل ذلـك خطـأ والصـواب أن الواجـب والمنـدوب كـل منهـا يوصـف بـالأداء والإعـادة والقضـاء . انظـر: الإبهـاج (١/٧٤) .

١ – الزيـادة مـن «ف» .

إخراجه من العدم إلى الوجود في الوقت المعين له[١] .

١- ذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة إلى أن الأداء والقضاء يختصان بالعبادات المؤقتة شرعاً بغير وقت العمر ، فما ليس بعبادة ، أو أنه عبادة وليس بمؤقت لا يوصف بكونه أداءاً أو قضاءاً من حيث الاصطلاح، ولذلك عرفوا الأداء: بما فعل في وقته المقدر له أولاً شرعاً، والقضاء: بما فعل بعد وقت الأداء .

انظر: شرح الكوكب المنير (٣٦٥/١) ، وتمهيد الإسنوي (ص:٦٣) ، وذخيرة القرافي (٦٢/١) ، وبيان المختصر (٣٣٨/١) ، وشرح المنهاج للاصفهاني (٧٦/١) ، ومختصر ابن اللحام (ص:٥٩) .

أما الحنفية فإنهم اختلفوا في تعريفهما على ثلاثة مذاهب :

الأول : إن الأداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتاً كان الأمر أو غيره ، فلا يعتبر في التعريف كونهما مقيداً بوقت شرعي ، أو كونهما عبادة ، فللتفريق بينهما اصطلاحاً أتو بكلمة «نفس» أو «عين» مع وجوب الأداء ، وكلمة «مثل» مع وجوب القضاء .

وهذا رأي الخبازي ، والسرخسي ، والنسفي ، والبزدوي ، وصدر الشريعة ، وملا خسرو وآخرين . انظر: المغني (ص:٥٢) ، وأصول السرخسي (٤٤/١) ، وكشف الاسرار (١٣٤/١) ، والتوضيح (١٦٠/١) ، ومرآة الأصول (ص:٥٥) ، وشرح التنقيح لنقرة كار (ورقة:١٢٦) .

الثاني : إن الأداء أعم من أن يكون مقيداً بتوقيت شرعي أو لا ، والقضاء لا يتصور إلا فيما قيد بوقت شرعاً . وهذا رأي السمرقندي

<====

وهذا هو [معنى][١] التسليم ، وإلا فالأفعال أعراض لا يتصور تسليمها [بالأمر][٢] .

وقد ذكر في أصول فخر الإسلام وغيره «تسليم نفس الواجب بالأمر» فاعترض عليه بأن نفس الوجوب لايكون بالأمر بل بالوقت .

أجيب بأن قوله «بالأمر» متعلق «بالتسليم» لا بالواجب ، ولهذا بدل المصنف رحمه الله قوله «نفس الواجب» بقوله «عين الواجب» ليعلم أن نفس الواجب أو عينه كناية عن إتيانه في الوقت[٣] ؛ فلا حاجة إلى زيادة

في «الميزان» (١٦٨/١) حيث عرف الأداء بقوله : هو تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعاً أو مطلقاً . والقضاء بقوله : هو تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً .

واختاره ابن نجيم في البحر الرائق (٧٩/٢) ، وفتح الغفار (٤١/١) ، وابن الهمام في التحرير (ص:٢٤٦) .

الثالث : إنهما يختصان بالأعمال المؤقتة شرعاً وهذا اختيار أبي صالح السجستاني في «الغنية» (ص:٥٨) ، ومحب الله البهاري في مسلم الثبوت (٨٥/١) .

علاوة عن اختلافهم في قيود معينة أخرى زادها البعض في تعريفها كما يأتي .

١- ما بين المعكوفتين ساقط من «ز» .

٢- الزيادة من ف ، «ز» .

٣- والبزدوي لا يقول بكونهما موقتاً بوقت فكيف تصح نسبة التوقيت إليه؟ .

قوله «في وقته» كما زاد البعض(١) .

وكذا إلى قوله «إلى مستحقه» (٢) ، لأن قوله «بالأمر» يدل على أن الأمر هو المستحق .

١- قلت : لم يذهب جمهورهم إلى تقييد الأداء بكونه مؤقتاً ، فالقول بـ «أن نفس الواجب ، أو عينه كناية عن اتيانه في الوقت» خطأ ، لاسيما وقد أنكر يحيى الرهاوي في حاشيته على شرح ابن فرشتا (ص:١٥١) على من قال بأن النفس هي العين قائلاً : «أقول: بينها فرق كبير ؛ لأن المراد بنفس الواجب في عبارة فخر الإسلام أفعال الجوارح لا ما في الذمة ، وبـ «عين الواجب» في عبارة شمس الأئمة نفس الوجوب الشاغل للذمة انتهى» .

كما أن ابن نجيم صرح في شرح المنار بأن المصنف لم يعتبر في الأداء التقييد بالوقت ليعم أداء الزكاة والأمانات والنذور والكفارات مما ليس بموقت، فتح الغفار (٤١/١) .

٢- هذا القيد أتى به في تعريف الأداء الخبازي ، والشاشي ، والاخسيكثي والكراماستي وآخرون حيث عرفوا الأداء بقولهم : «تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه» ، فقال بضرورته قوام الدين الكاكي وغيره ، وبعدم ضرورته ابن فرشتا وآخرون .

انظر: المغني (ص:٥٢) ، وأصول الشاشي (ص:١٤٦) ، والتحقيق شرح الحسامي (ص:٨٨) ، والوجيز للكراماستي (ص:١٢٩) ، وشرح المنار لابن فرشتا (ص:١٥١) ، وجامع الأسرار (ورقة:١٠) .

(وقضاء : وهو تسليم مثل[١] الواجب به) عطف على قوله «أداء» ،

١- قلت : التفريق بين الأداء والقضاء بكلمة العين في الأول والمثل في الثاني مع القول بأنهما يعمان حقوق الله تعالى وحقوق عباده موقتة تكون أم غيرها غلط ؛ لأن الأداء إذا لم يكن مقيداً بشيء من القيود لا يتصور معه بالمثلية ، ثم الذي يفوّت النفسية أو العينية لابد وأن يكون وصفاً شرعياً وهو إما وقت في المؤقتات من العبادات ، أو يقدر ذلك الوصف بما يسبب النقص أو التفويت للعين من الأعيان التي يصح أن يملكها العبد فلا يتصور المثلية في غيرهاتين الصورتين وهما تشملان بعض العبادات وبعض حقوق العبد ، فالقول بالتعميم باطل بالاستقراء والله أعلم .

قال ابن فرشتا: العينية والمثلية ليست بالقياس إلى ما في الذمة بل بالقياس إلى ما علم من الأمر فإن المأمور به إن كان عين ما علم به فهو الأداء وإلا فهو القضاء .

فرد عليه العزمي زاده قائلاً : إن صح ذلك لايكون لقولهم «الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها» وجه ظاهر ، ولا لجعل الأداء المستعمل في الدين مجازاً عن القضاء على ما صرح به المحققون .

إذ الظاهر أنه - أي القضاء - عين ما علم بالأمر ، لأنه لايتصور شيء علم بالأمر وراء ذلك حتى يكون هذا مثلاً بالنسبة إليه . انظر حواشي المنار (ص:١٥١) .

قلت: ويؤدي هذا القول إلى أن مايفيده الأمر شيئين وهما: العين والمثل فيلزم به الاشتراك للأمر الموجب للإجمال فينتفي القول بالخصوص رأساً.

<====

بمعنى وجوب قضاء : وهو تسليم مثل الواجب بالأمر[١] لاعينه ، أي تسليم [مثل][٢] ذلك الواجب الذي وجب أولاً في غير ذلك الوقت .

وكان ينبغي أن يقيده بقوله «من عنده»[٣] ليخرج أداء ظهر اليوم

فأفهم .

١- قلت التصريح بكون القضاء مثل الواجب بالأمر غلط عند ابن نجيم وابن الهمام حيث قال ابن نجيم : «القضاء له تعريفان : أحدهما على المذهب الصحيح من أن القضاء يجب بما يجب به الأداء هو لفعل الواجب بعد وقته» .

وثانيهما على القول المرجوح من أن القضاء يجب بسبب جديد فهو «تسليم مثل الواجب» ومن زاد عليه «بالأمر» كصاحب «المنار» فقد تناقض كلامه ؛ لأن المفعول بعدالوقت عين الواجب بالأمر لامثله إذا المستفاد من الأمر طلب شيئين: الفعل ، وكونه في وقته . فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي الأمر مقتضياً للأول . فتصريحه بالمثل مقتض لكونه بسبب جديد وتصريحه بالأمر مقتض لكونه عينه .

راجع: البحر الرائق (٢/٧٩)، والتحرير (ص:٢٤٦) ، وتيسير التحرير (٢/١٩٩)، والتقرير والتحبير (٢/١٢٤) ، ولب الأصول (ورقة:٣).

٢- الزيادة من «ز» .

٣- هذا القيد ذكره السرخسي في أصوله (١/٤٤) ، والكراماستي في الوجيز (ص:١٢٩) ، وقال بضرورته البخاري في كشف الأسرار (١/١٣٤) ، وحامد آفندي في حاشيته على المرآة (١/٢٠٠) .

قضاءاً عن ظهر أمسه ، لأنه ليس من عنده بل كلاهما الله تعالى .

والقضاء إنما هو صرف النفل الذي كان حقاً له إلى القضاء[١] الذي كان عليه ، وإنما لم يقيده به لشهرة أمره وكونه مدلولاً عليه بالالتزام .

وأما النفل فإنما يقضى إذا لزم بالشروع ، وحينئذٍ لم يبق نفلاً بل صار واجباً ، ولكنه يؤدى مع أنه ليس بواجب .

فينبغي أن يراد بقوله «عين الواجب» الثابت[٢] ؛ ليعم النفل .

هكذا قيل ، وفيه وجوه أخر .

(ويستعمل أحدهما مكان الآخر [مجازاً][٣] حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) .

أي يستعمل كل من الأداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز ، حتى يجوز الأداء بنية القضاء بأن يقول : «نويت أن أقضي ظهر اليوم» ، ويجوز القضاء بنية الأداء بأن يقول : «نويت أن أؤدي ظهر الأمس» .

١- في «ز» : قضاء ما كان عليه .

٢- وبه عرف صدر الشريعة في التنقيح (١/١٦٠)، وابن كمال باشا في تغيير التنقيح (ص:١٠٩)، والآخرون الأداء حيث قالوا : «الأداء تسليم عين الثابت بالأمر» لأن الثابت بالأمر يشمل الوجوب والندب والنفل ، وقد سبق التنبيه على هذا .

٣- ما بين المعكوفتين ساقط من «ف» و «ز» .

واستعمال القضاء في الأداء كثير[١] كقوله تعالى : ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرض﴾[٢] أي إذا أديت صلاة الجمعة ، لأن الجمعة لاتقضى .

ولذا ذهب فخر الإسلام إلى أن القضاء عام يستعمل في الأداء والقضاء جميعاً ؛ لأنه عبارة عن فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الأداء فإنه ينبئ عن شدة الرعلية وهو ليس إلا في الأداء كما قال الشاعر : «الذئب ياد وللغزال يأكله» أي يختله ويغلب عليه[٣] .

وأما إذا صام شعبان بظن أنه من رمضان [فلا يجوز لأنه أداء قبل السبب وإن صام شوال بظن أنه من رمضان][٤] يجوز ، لا لأنه قضاء بنية الأداء ، بل لأنه أداء بنية القضاء ، وإنما الخطأ في ظنه وهو معفو .

ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم إن سبب القضاء هو الذي كان سبباً للأداء ، أم لابد له من سبب على حدة ؟ فبينه المصنف رحمه الله بقوله :

(والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين خلافاً للبعض) .

١- لأن الشرع لم يفرق بين القضاء والأداء ، فما سبق من تعريفهما هو عند أهل الفقه وأصوله .

٢- سورة الجمعة : الآية [١٠] .

٣- وفي الصحاح للجوهري (٦/٢٢٦٥) يقال : «الذئب يأدو للغزال» أي يَخْتِله ليأكله .

٤- مابين المعكوفتين ساقط من «ف» .

أي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند المحققين من عامة الحنفية(١) .

خلافاً للعراقيين من مشايخنا(٢) ، وعامة أصحاب الشافعي(٣) فإنهم

١- وكذا عند أبي يعلى ، والمقدسي ، والحلواني وغيرهم من الحنابلة ، وابن السبكي وغيره من الشافعية ودليلهم القياس ، وهو أن الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلاة ، وما ورد فيه معقول المعنى فوجب إلحاق غير المنصوص به .

وتفصيله أن الأداء قد صار مستحقاً عليه بالأمر في الوقت ، ومعلوم بالاستقراء أن المستحق لايسقط عن المستحق عليه إلا بالأداء أو بالإسقاط أو بالعجز فإن لم يوجد الكل بقي كما كان قبله .

انظر: كشف الأسرار (١/١٤٠) ، وشرح المغني للهندي (ورقة:٢٨)، وجامع الأسرار لقوام الدين الكاكي (ورقة:١٠) ، والتحرير (ص:٢٤٦) ، والمغني (ص:٣٥) ، والعدة (١/٢٩٣) ، والاشباه والنظائر للسبكي (٢/١٠٠) .

٢- وهم أبوبكر الجصاص ، وصدر الإسلام أبواليسر ، وعلاء الدين السمرقندي ، ومحمد بن عبدالحميد الأسمندي ، والإتقاني وغيرهم .

راجع: الفصول في الأصول (١/١٦٦) ، وميزان الأصول (١/٣٤٣)، وبذل النظر (ص:١٠٩) ، وشرح المنار لابن ملك (ص:١٥٩) .

٣- وهو رأي أبي الخطاب الكلوزاني وابن عقيل ومجد ابن تيمية وغيرهم من الحنابلة ، وأبي الوليد الباجي وابن الحاجب والقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي جعفر وابن خويز منداذ ، والقرافي وغيرهم من المالكية

<====

يقولون : لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء[١] .

والمراد بهذا السبب النص الموجب للأداء ، لا السبب المعروف أعني الوقت .

وحاصل الخلاف يرجع إلى أن عندنا النص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيْمُوا الصَّلاَةَ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ دال [بعينه][٢] على وجوب القضاء ، لاحاجة إلى نص جديد يوجب القضاء ، وهو قوله عليه [الصلاة و] السلام : ﴿ مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أو نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إذَا

أيضاً ، واختاره الشوكاني ، وابن حزم وآخرون وهو الصحيح .

انظر: البرهان (٢٦٥/١) ، والمنخول (ص:١٢٠) ، والوصول لابن برهان (١٥٥/١)، والمحصول (٤٢٠/٢/١) ، والتمهيد للإسنوي (ص:٦٨)، والذخيرة للقرافي (٧٧/١) ، وإحكام الفصول للباجي (ص:٢١٧) ، وبيان المختصر (٧٣/٢)، ومفتاح الوصول (ص:٣٢-٣٣) ، والتبصرة (ص:٦٤)، والمسودة (ص:٢٤) ، والإحكام لابن حزم (٣٨٣/٢) ، وإرشاد الفحول (ص:١٨٦) .

١- ودليلهم: أن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر فلم يجب فيه الفعل كما قبل الوقت، ولأن تخصيص الأمر بالوقت كتخصيصه بالشرط ولو علق الأمر بالشرط لم يجب مع عدمه كذلك إذا علق بالوقت ، وكما لو علق الأمر بمكان بعينه لم يجب فعله بمكان آخر فكذلك إذ علق بزمان بعينه.

٢- ما بين المعكوفتين ساقط من «ز» .

ذَكَرَها فَإنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا﴾[١] ، وقوله تعالى : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضاً أو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٢] بل إنما وردا للتنبيه على أن الأداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات[٣] .

لأن بقاء الصلاة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده ، وسقوط فضل الوقت لا إلى مثل وضمان للعجز عنه أمر معقول في نفسه فعدينا حكم القضاء إلى مالم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف .

وعند الشافعي رحمه الله لابد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الأداء ؛ فقضاء الصلاة والصوم عنده لابد أن يكون بقوله عليه [الصلاة و] السلام:﴿مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أو نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إذَا ذَكَرَها فَإنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضاً أو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ .

١- أخرجه البخاري برقم [٥٩٧] ، ومسلم برقم [٦٨٤] .

٢- سورة البقرة : الآية [١٨٥] .

٣- وهوالمراد بالقضاء عند من يقول بنص جديد ؛ فلا فرق بين أن نقول : «ان النص الجديد جاء للتنبيه على أن الأداء باق في الذمة» ، أو نقول: «إن الجديد مجدد للوجوب الذي كان مقيداً بوقت ففاتت صلاحيته بفوات الوقت» ، فهذه التعبيرات من حيث القصد والغرض لا تخالف بينها والله أعلم .

وما لم يرد النص فيه إنما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء ، فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه إلافي الفوات فعندنا يجب [القضاء في الفوات][1] وعنده لا .

وقيل: الفوات أيضاً قائم مقام النص كالتفويت فلا تظهر ثمرة الخلاف إلا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق ، وعنده يجب بالنص الجديد أو بالفوت والتفويت .

وقضاء الحضر في السفر أربع ركعات، وقضاء السفر في الحضر ركعتين ، وقضاء الجهر في النهار جهراً وقضاء السر في الليل سراً يؤيد ما ذكرنا .

وقضاء الصحيح صلاة المرض بعنوان الصحة ، وقضاء المريض صلاة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره .

ثم هاهنا سوال مشهور لهم علينا وهو أنه إن نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منعه من الاعتكاف لايقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ، ولو كان القضاء واجباً بالسبب الذي أوجب الأداء وهو قوله تعالى: ﴿وَالْيُوفُوا نُذُوْرَهُمْ﴾ لوجب أن يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الأداء في الرمضان الأول كما هو مذهب زفر رحمه الله ، أو يسقط القضاء أصلاً لعدم إمكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله .

١- ما بين المعكوفتين ساقط من «ف» .

فعلم أن سبب القضاء التفويت ، والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود ، فأجاب المصنف عنه بقوله:

(وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال ، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) .

يعني في صورة نذر أن يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض إنما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف إلى الكمال وهو صوم النفل لا لأن القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم[١].

وتقريره : إن الاعتكاف لا يصح إلا بالصوم فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداءاً بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه ؛ لأن العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الأصلي المقصود إلى صوم رمضان لهذا الشرف العارض .

ولما فات شرف رمضان عاد الصوم إلى كماله وهو الصوم المقصود الأصلي أعني صوم النفل ، فكأنه صدر حكم من الله تعالى أن صوموا النفل واعتكفوا فيه .

والحياة إلى الرمضان الثاني موهوم ، لأنه وقت مديد يستوي فيه

١- في «ف» : زعم .

الحياة والممات .

ثم إذا لم يصم صوماً مقصوداً وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى إلى هذا الرمضان الثاني .

وإنما قال : «فصام ولم يعتكف» لأنه إذا لم يصم لمرض منع من الصوم فحينئذٍ يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة .

ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الأداء والقضاء إلى أنواعهما فقال : (والأداء أنواع ، كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء) .

وفي هذا التقسيم مسامحة ؛ لأن الأقسام لا تقابل فيما بينها، وينبغي أن يقول: والأداء أنواع : أداء محض وهو نوعان كامل وقاصر .

وأداء هو شبيه بالقضاء .

ويعني بالأداء المحض مالايكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه ، لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه .

ويعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه .

ويعني بالكامل مايؤدى على الوجه الذي شرع عليه ، وبالقاصر ماهو خلافه .

(كالصلاة بجماعة) مثال للأداء الكامل ، فإنه أداء على حسب ما شرع ، فإن الصلاة ما شرعت إلا بجماعة ؛ لأن جبريل عليه السلام علّم الرسول عليه [الصلاة و] السلام بالجماعة في يومين .

(والصلاة منفرداً) مثال للأداء القاصر ، فإنه أداء على خلاف ما

شرع عليه ، ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد .

(وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لايتغير فرضه بنية الإقامة) مثال للأداء الشبيه بالقضاء .

فإن اللاحق هو الذي التزم الأداء مع الإمام من أول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ وأتم بقية الصلاة بعد فراغ الإمام .

فإن هذا الإتمام أداء من حيث بقاء الوقت ، وشبيه بالقضاء من حيث أنه لم يؤد كما التزم ، ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل أداءاً شبيهاً بالقضاء ، ولم يجعل قضاءاً شبيهاً بالأداء .

وثمرة كونه أداءاً ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها ، وثمرة كونه شبيهاً بالقضاء هي أنه لايتغير فرضه حينئذٍ بنية الإقامة .

بأن كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم أحدث فذهب إلى مصره للتوضئ ، أو نوى الإقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الإمام ولم يتكلم وشرع في إتمام الصلاة فلا يتم أربعاً بل يصلي ركعتين ، كما إذا كان قضاءاً محضاً لايتغير فرضه بنية الإقامة فكذا هذا .

فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم ، أو لم يفرغ الإمام بعد ، أو تكلم ثم استأنف أو كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة .

ثم إن هذه الأقسام الثلاث كما تجرى في حقوق الله تعالى تجري في

حقوق العباد أيضاً فقال :

(ومنها رد عين المغصوب) أي ومن أنواع الأداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه إلى المالك بدون أن يكون المغصوب مشغولاً[١] بالجناية أو بالدين ، وبدون أن يكون ناقصاً بنقصان حسي .

فهذا نظير الأداء الكامل ؛ لأنه أداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ، ومثله تسليم عين المبيع إلى المشتري ، وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه إليه على الوصف الذي وقع عليه العقد .

(ورده مشغولا بالجناية) نظير للأداء القاصر ، أي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولاً بالجناية أو بالدين بأن غصب عبداً فارغاً [من الدين والجناية][٢] ثم لحقه الدين أو الجناية في يد الغاصب .

ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولاً بالجناية أو بالدين أو بالمرض .

ففي هذا كله إن هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه أداءاً .

ولو دفعه المالك إلى ولي الجناية ، أو بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن .

(وإمهار عبد غيره، وتسليمه بعد الشراء)نظير للأداء الشبيه بالقضاء.

أي أمهر رجل عبداً لغير في نكاح امرأته ، ثم سلمه إليها بعد الشراء

١- كذا في «ز»، وفي الباقية مشتغلاً .

٢- الزيادة من «ف» .

فهو أداء من حيث أنه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد ، وشبيه بالقضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً .

فإذا كان العبد مملوكاً للمالك كان شخصاً آخر ، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر ، وإذا سلمه إليها كان شخصاً آخر .

والحجة في هذا الباب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوماً فقدمت إليه تمراً ، وكان القدر يغلي من اللحم ، فقال عليه [الصلاة و] السلام : ﴿أَلاَ تَجْعَلِيْنَ لَنَا نَصِيْباً مِنَ اللَّحْمِ ؟﴾ فقالت : يارسول الله ! إنه لحم تصدق علي،فقال عليه [الصلاةو] السلام ﴿ لَكِ صَدَقَةٌ ، وَلَنَا هَدِيَّةٌ﴾(١).

يعني إذا أخذته من المالك كان صدقة عليك ، وإذا أعطيته إيانا تصير هديةً لنا.

فعلم أن تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين ، وعلى هذا يخرج كثير من المسائل , (حتى تجبر على القبول) تفريع على كونه أداءاً .

أي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهور بعد التسليم ، وهو من علامة كونه أداءاً .

وهذا بخلاف ما إذا باع عبداً واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لايجبر على تسليمه إلى المشتري ؛ لأنه بالاستحقاق ظهر أن

١- أخرجه البخاري برقم [٢٥٧٨] ومسلم في كتاب العتق برقم [١٢،١١]

البيع كان موقوفاً على إجازة المالك ، فإذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لاينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه .

(وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها) تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء .

يعني ينفذ إعتاق الزوج إياه قبل تسليمه إلى المرأة [دون اعتاق المرأة][1] ؛ لأن المرأة لاتملكه إلا إذا سلم إليها ، فقبل التسليم هو ملك الزوج كما أن قبل الشراء كان ملكاً للغير .

ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ، ووصف المملوكية متغير فيهما جعل أداءاً شبيهاً بالقضاء ، ولم يجعل قضاءاً شبيهاً بالأداء رعاية لجانب الذات والأصل .

ولما فرغ عن بيان أنواع الأداء شرع في تقسيم القضاء فقال :

(والقضاء أنواع أيضاً ، بمثل معقول ، وبمثل غير معقول ، وما هو في معنى الأداء) .

وفي هذا التقسيم أيضاً مسامحة ، وكأنه قيل : والقضاء أنواع :

١- قضاء محض : وهو إما بمثل معقول ، أو بمثل غير معقول .

٢- وقضاء في معنى الأداء .

ويعني بالقضاء المحض مالايكون فيه معنى الأداء أصلاً لاحقيقة ولا حكماً وبما هو في معنى الأداء أن يكون بخلافه .

والمراد بالمثل المعقول : أن تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن

١- الزيادة من «ز» .

الشرع ، وبغير المعقول أن لاتدرك المماثلة إلا شرعاً ، ويكون العقل قاصراً عن درك كيفيته، لا أن العقل يناقضه .

وهذا القضاء لابد فيه من سبب جديد بالاتفاق ، وإنما الخلاف في القضاء بمثل معقول .

(كالصوم للصوم) وهذا نظير للقضاء بمثل معقول ، أي كقضاء الصوم للصوم فإنه أمر معقول، لأن الواجب لايسقط عن الذمة إلا بالأداء، أو بإسقاط صاحب الحق ، ومالم يوجد أحدهما يبقى في ذمته .

(والفدية له) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول ، فإن الفدية بمقابلة الصوم لايدركه عقل ؛ إذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ، ولا معنىً ؛ لأن الصوم تجويع النفس والفدية إشباع .

وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من برٍّ ، أو دقيقة، أو سويقة، أو زبيب . أو صاع من تمر ، أو شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لأجل قوله تعالى : ﴿وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ﴾[1] .

على أن تكون كلمة «لا» مقدرة ، أي لايطيقونه ، أو تكون الهمزة فيه للسلب أي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني .

وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل : إن في بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدي ، ثم نسخ بدرجات

١- سورة البقرة : الآية [١٨٧] .

على ما حررته في «التفسير الأحمدي»[١] .

(وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء.

يعني أن من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة ، فإنه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يد ؛ لأن الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما على حسب مايمكن .

وأما رفع اليد في التكبيرات ، ووضعها على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة فلا يترك أحدهما بالآخر .

وهذا قضاء من حيث الذات لأن محلها القيام قبل الركوع وقد فات ، لكنه شبيه بالأداء لأن الركوع يشبه القيام لقيام النصف الأسفل على حاله.

ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيام والقرأة تقديراً ؛ فالاحتياط أن يوتى بها فيه .

وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لاتقضى هذه التكبيرات في الركوع، لأنه قد فات محلها كما لاتقضى القراءة والقنوت فيه .

(ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط) جواب سوال مقدر ، تقديره: إن الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي أن تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه من ماتَ وعليه صلاة ، مع أنكم قلتم : إنه

---

١ – التفسير الأحمدي (ص:٥٩–٦٠) .

إذا مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية يجب على الوارث أن يفدي بعوض كل صلاة ما يفدي لكل صوم على الأصح .

فأجاب بأن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس .

وذلك لأن نص الصوم [يحتمل أن يكون مخصوصاً بالصوم][1] ويحتمل أن يكون معلولاً بعلة عامة توجد في الصلاة – أعني العجز– والصلاة نظير الصوم بل أهم منه في الشأن والرفعة ، فأمرنا بالفدية عن جانب الصلاة فإن كفت عنها عندا لله تعالى فبها ، وإلا فله ثواب الصدقة .

ولهذا قال محمد في «الزيادات»: تجزئه إن شاء ا لله تعالى .

والمسائل القياسية لاتعلق بالمشيئة قط ، كما إذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير إيصاء نرجوا القبول منه إن شاء ا لله ، فكذا هذا .

(كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) أي كوجوب التصدق بقيمة الشاة إن نذرها الفقير ، أو اشتراها واستهلكها ، أو بعين الشاة إن بقيت حية عند فوات أيام التضحية أيضاً للاحتياط كالفدية للصلاة .

فهو تشبيه بالمسألة المتقدمة ، وجواب عن سوال مقدر تقريره : إن ما لا يعقل شرعاً لايكون له قضاء وخلف عند الفوات ، والتضحية أي إراقة الدم في أيام النحر غير معقولة ؛ لأنه إتلاف الحيوان فينبغي أن لايجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة أو بالقيمة بعد فوات أيامها .

فأجاب : بأن وجوب التصدق بالقيمة أو بالشاة بعد فوات الأيام

---

١ – ساقط من «ف» .

للاحتياط، لا للقضاء .

وذلك لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها ، وتحتمل أن تكون خلفاً بأن يكون التصدق بعين الشاة أو بقيمتها أصلاً وإنما انتقل إلى التضحية بعارض الضيافة لأن الناس أضياف الله تعالى في هذه الأيام .

والضيافة إنما تكون بأطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكى المراق منه الدم ، ليكون أول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة .

فما دام كانت[1] الأيام موجودة قلنا إن التضحية أصل برأسها ، وعملنا بالمنصوص ، وإذا فاتت الأيام صرنا إلى الأصل وقلنا إن التصدق بعين الشاة أو بالقيمة هو الأصل فحكمنا به .

ثم إذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ، ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الأول .

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقوق العباد فقال :

(ومنها : ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق ، أو بالقيمة) أي من أنواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصب مثلياً واستهلكه و وجد المثل فيما بين الناس ، أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس .

١- قلت: من عادة المؤلف أنه يجمع في التعبير بين «مادام» و «كان» وهذا أسلوب رقيق ضعيف .

فهذا نظير القضاء لمثل معقول لأن المثل والقيمة كلاهما مثل معقول ، أما الأول فظاهر إذ هو مثل صورةً ومعنىً ، وأما الثاني فهو أيضاً مثل معنى وإن لم يكن صورة .

ولكن الأول كامل ، والثاني قاصر ، ولهذا قال : «وهو السابق» أي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي ؛ فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل إلى المثل المعنوي .

ففيه تنبيه على أن القضاء بمثل معقول نوعان : كامل وقاصر .

لايقال : مثل هذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضاً فإن قضاء الصلاة بالجماعة كامل ، وقضاؤها منفرداً قاصر ، فلم لم يتعرض له ؟

لأنا نقول : عندهم قضاء الصلاة منفرداً كامل ، وبالجماعة أكمل ، ولا يقيسون حال القضاء على حال الأداء .

(وضمان النفس والأطراف بالمال) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول؛ فإن ضمان النفس المقتولة خطئاً بكل الدية ، والأطراف المقطوعة خطئاً بكل الدية أو بعضها غير مدرك بالعقل .

إذ لامماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذّل ، وإنما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجاناً ؛ إذ القصاص إنما شرع إذا كان عمداً لتحصل المساواة .

(وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا نظير للقضاء الذي في معنى الأداء ، ولهذا عبر عنه بلفظ الأداء .

أي إذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فحينئذٍ إن اشترى عبداً وسطاً وسلمه إليها فلا خفاء أنه أداء ، وإن أدى إليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الأداء .

لأن العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلابد في قطع المنازعة بينهما من أن يسلمها عبداً وسطاً ، والوسط لايتحقق إلا بالتقويم ليكون قليل القيمة أدنى وكثير القيمة أعلى وأوسط بين بين ، فكان المرجع إلى [القيمة][1] التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الأداء .

(حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى) تفريع على كونها في معنى الأداء . أي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو أتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد ، فكذا تجبر على قبول القيمة .

ثم ذكر المصنف رحمه الله تفريعين لأبي حنيفة على قوله «وهو السابق» فقال : (وعلى هذا قال أبوحنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً للولي فعلهما) أي لأجل أن المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال أبوحنيفة رحمه الله في صورة قطع رجل يد رجل عمداً ثم قتله قبل أن يبرأ : ينبغي للولي أن يفعل مثل ما فعل القاتل ، فيقطعه أولاً ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل .

إذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي أن يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له أيضاً ؛ لأنه عفا عن بعض

١- الزيادة من «ف» .

موجبه فصار كما إذا عفا عن كله .

وعندهما لايقتص الولي إلا بالقتل ؛ لأن موجب القطع دخل في موجب القتل إذا أفضى إليه ولم يبرأ بينهما .

وهذه المسئلة على ثمانية أوجه ، والمذكور في المتن واحد منها ، وذلك لأنه لايخلوا إما أن يكون القطع والقتل عمدين أو خطأين ، أو الأول عمداً والثاني خطئاً، أو بالعكس فهي أربعة .

وعلى كل تقدير منها إما أن يتخلل بينهما برءٌ أو لا ، فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقاً لا يتداخلان سواء كانا عمدين أو خطأين ، أو كان أحدهما عمداً والآخر خطئاً .

وإن كان قبل البرء فإن كان أحدهما عمداً والآخر خطئاً لا يتداخلان اتفاقاً ، وإن كانا خطأين يتداخلان اتفاقاً ، وإن كانا عمدين فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده ، وهذا كله إذا صدرا عن شخص واحد ، فإن صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه .

(ولايضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة) تفريع ثان لأبي حنيفة رحمه الله على قوله: «وهو السابق» .

يعني إذا غصب شخص من آخر مثلياً ، ثم انقطع المثل وانصرم عن أيدي الناس ، فلا جرم تجب قيمته ، فقال أبوحنيفة رحمه الله : لايضمن هذا المثلي بالقيمة إلا بقيمة يوم الخصومة ؛ لأنه مالم تقع الخصومة يحتمل أن

يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي ، فإذا وقعت الخصومة فحينئذٍ لابد أن يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة .

وعند أبي يوسف رحمه الله تعتبر قيمة يوم الغصب ؛ لأنه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم ، وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق .

قلنا : الأصل ثمة كان رد الأصل ، وإذا عجز عنه بالاستهلاك تجب عليه قيمة ذلك اليوم ، وهاهنا الأصل أيضاً رد العين وإذا عجز عنها يجب رد المثل فإذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم.

وعند محمد رحمه الله تجب عليه قيمة يوم الانقطاع ؛ لأن العجز عن رد الأصل إنما يتحقق في هذا اليوم .

قلنا : نعم ! ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة .

ثم إنه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهي أن الضمان لايجب إلا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة أو قاصرة ، صورةً أو معنىً ، فرَّع عليها المصنف رحمه الله ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفاً للشافعي رحمه الله ، وإن لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال :

(وقلنا جميعاً : المنافع لاتضمن بالإتلاف) وهو عطف على قوله: «قال أبوحنيفة» .

أي ومن أجل أن ما لايعقل له مثل لايضمن شرعاً قلنا جميعاً – يعني

أباحنيفة وأبايوسف ومحمداً رحمهم الله بخلاف الشافعي رحمه الله - : لايضمن منافع ما غصبه رجل بالإتلاف وكذا بالإمساك .

وصورتها : رجل غصب فرساً لأحد وركبه عدة مراحل ، أو حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل ، فقال علماؤنا جميعاً : إنه لاتضمن هذه المنافع بشيء.

أما بالمنافع فظاهر لأنه لوضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابة الغاصب قدر ماركب الغاصب أو يحبسه قدر ماحبسه الغاصب ، وذلك باطل للتفاوت بين راكب وراكب ، وبين سير وسير و حبس وحبس .

وأما بالأعيان والمال فلأن المنافع عرض لايبقى زمانين[1] ، وغير متقوم[2] بخلاف المال فلا تماثل بينهما[3] .

١- وهذا محل خلاف بين أهل العلم كما قال ابن كمال باشا في التغيير (ص:١١٤) ، وقال التفتازاني: وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر . التلويح (١/١٧١) ، وتفصيله في المواقف (ص:١٠٠) وما بعدها .
ثم منافع الأعيان التي يجري عليها التعامل بين الناس هي كمنزلة الأعيان لأنها متعينة ومعهودة في الأذهان ، والمتعين في الذهن قائم لا يزول تصورها لأن مصدرها ضرورة التعامل، فما دامت الضرورة قائمة تقتضي وجودها وتوجب تصورها يحكم عليها بالوجود كماً وكيفاً ؛ فالقول بأن المنفعة ان انفصلت من العين فلا شيء سفسطة كما قال به التفتازاني في التلويح(١/١٧١).

٢- قلت : القول بعدم تقوم المنافع حيث أنها عرض وهو لايبقى زمانين قول
<====

باطل لوجوه :

أولاً : إن عدم بقائها ليس مما اتفق عليه أهل العلم كما سبق تفصيله ؛ فاستنباط قاعدة عامة من أصل مختلف فيه باختلاف شديد ومرجوح ليس مما يقتضيه الفقه المحمود ، فضلاً أن يعتمد عليه في حالة النزاع لإلزام الخصم .

ثانياً : إن الشرع قد ورد في تقويم منافع كثيرة كالدية مثلاً في ذهاب العقل والبصر والشم والذوق والجماع والإيلاد ونحوها مع بقاء أصل صورة العضو .

قال صاحب «الهداية» من الحنفية : من ضرب عضواً فأذهب منفعته ففيه الدية الكاملة كالعين إذا ذهب ضوؤها . (٣/١٨١-١٨٢) ، وراجع أيضاً بدائع الصنائع (٧/٣١١) .

فثبت بأن الأصل في المنافع هو التقويم لورود الشرع ؛ ولأن ما ورد فيه الشرع لا يقال فيها بأنه خلاف الأصل والقياس ، كما يقتضيه الفقه المحمود خلافاً لكثير من الحنفية .

ثالثاً : إن الحنفية قد أفتوا في أنواع من المنافع بالتقويم والضمان وهي الوقف، ومال اليتيم ، والمعد للاستغلال كما صرح به الحصكفي في الإفاضة (ص:٧٤) وغيره ، فقال ابن نجيم بعد نقلها عن الفتاوى البزازية : «وينبغي أن يحمل على أن في هذه الثلاث رواية عن الإمام بأن المنافع مضمونة فافتوا بها وإلا فكيف جاز لهم الإفتاء بخلاف جميع الروايات ؟ ولم أرمن صرح به» . أنظر: فتح الغفار (١/٥٣) ، ونسمات الأسحار (ص:٤٤) .

رابعاً : إن جماعة من العلماء الأحناف قد ذهبوا إلى أن المنافع أموال متقومة إلا أنها دون الأعيان في المالية. نقله عنهم القاآني في شرح المغني (ورقة:١٣)، والبخاري في كشف الأسرار (١/١٧٢).

فثبت بمجوع ما ذكرنا بأن القول : «المنافع لاتضمن» لا أنه صحيح على الإطلاق ، ولا عليه العمل عندهم ولا فتوى بالاتفاق ، ولا هي رواية عن الإمام بيقين وا لله أعلم .

٣- قال عبدالعزيز البخاري : لعلمائنا في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان :

أحدهما : نفيها بنفي المالية والتقوم عن المنفعة أصلاً ، وبيانه أن المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال .

ثانيهما : بإثبات التفاوت في المالية بينهما ، حيث أن المنافع وإن كانت أموالاً متقومة إلا أنها دون الأعيان في المالية فلا تضمن بالأعيان. كشف الأسرار (١/١٧٢) .

وأقول إن الطريقين كليهما باطلان ؛ أما الأول فلأن النص قد ورد في تقويمها ولوجوه أخرى قد سبقت ، وأما الثاني فلأن الأعيان لاتمول ولا تقوم إلا بالمنافع ولا قيمة لها بإلغاء اعتبارها إذ المنافع هي الأصل في التعامل للأعيان ، فصار الاعتبار بالمنافع أولى من الاعتبار بالأعيان كما هو مذهب الشافعي رحمه ا لله وبه يتحقق قيام العدل بين الناس ويدرأ العدوان والجناية على حقوق الآخرين ، اذاً كما أن مذهب عدم تقوم المنافع باطل ، هكذا مذهب كونها دون الأعيان في القيمة أيضاً باطل وا لله أعلم .

وإنما ضمناها بالمال في الإجارة ؛ لأن للرضا تأثيراً في إيجاب الأصول والفضول[١] جميعاً ، ولا تأثير للعدوان فيه[٢] .

والشافعي يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرائها إلى ذلك المنزل قياساً على الإجارة[٣] .

والوجه ما قلنا .

ولابد لك حينئذ من الفرق بين المنافع والزوائد ، فالمنافع : كركوب الدابة والحمل عليها, والزوائد: كالنسل للدابة ، واللبن لها ، والثمرة للشجرة ونحوها،

فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعاً ، والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك ، والمنافع لاتضمن بالاستهلاك والهلاك .

فعبر المصنف عن الاستهلاك بالإتلاف ، ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياساً على الزوائد ، فإن الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع أولى أن لاتضمن به ، وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس .

(والقصاص لايضمن بقتل القاتل) تفريع ثان لنا على أن ما لا مثل له لايضمن أصلاً ، يعني أن من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل أجنبي

١- في «ف» : إيجاب الأموال والمنافع والفضول .

٢- قلت : قد اعتبروا تأثير العدوان في الوقف ومال اليتيم وما أعد للاستغلال كما سبق .

٣- أنظر: كتاب الأم (٢٨٥/٣) .

غير ورثة المقتول ، فلا يضمن هذا الأجنبي لأجل ورثة المقتول شيئاً من الدية والقصاص عندنا ، وإن كان يضمن لأجل ورثة هذا القاتل البتة .

وذلك لأن القصاص معنى غير متقوم في نفسه لايعقل له مثل حتى تقول : إن الأجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية , كما قال الشافعي .

وإنما يتقوم في حق الدية فيما لايمكن المماثلة فيه لئلا يلزم إهدار الدم بالكلية ضرورة .

وهاهنا الأجنبي ماضيع لأولياء المقتول شيئاً بل قتل عدوهم فكأنه أعانهم.

نعم ! يضمن ذلك لأجل أولياء هذا القاتل إما قصاصاً وإما دية على حسب ما تحقق .

(وملك النكاح لايضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) تفريع ثالث لنا على أن مالا مثل له لايضمن .

يعني إذا شهد الرجلان بأنه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه بأداء المهروالتفريق، ثم رجع الشاهدان فعندنا لايضمنان للزوج شيئاً؛ لأن المهر كان واجباً عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها أو لا .

فما أتلفا عليه شيئاً إلا حل استمتاعه بالمرأة ، وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح، وليس له مثل لامماثلة البضع ببضع آخر فإن ذلك في الشريعة حرام ، ولا مماثلة بالمال لأن تقومه بالمال لايظهر إلاعند النكاح ضرورة لشرفه ولايظهر عند التفريق أصلاً، ولهذا صحت إزالته بالطلاق

بلا بدل ولاشهود ولا ولي ولاإذن .

وإنما تصير متقومة[١] في الخلع بالنص على خلاف القياس .

وإنما قيد بالطلاق بعد الدخول لأنه إذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج ، لأن قبل الدخول لايجب عليه المهر إلا عند الطلاق لأنها تحتمل أن ترتد أو طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر أصلاً .

وإنما أكد نصف المهر بالطلاق فكأن الشاهدين أخذا نصف المهر من يد الزوج وأعطاها فيضمنان ما أعطاها .

ثم لما فرغ المصنف من[٢] بيان أنواع الأداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به فقال :

١- في «ط» : متفوقة .

٢- كذا في «س» و «ز» ، وفي «ف» ، «ط» «عن» .

(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن[١] ضرورة أن الآمر حكيم) يعني

١- قلت : الحسن والقبح يطلق بثلاثة اعتبارات عند أهل العلم :

أحدها: بمعنى ملاء مة الطبع ومنافرته كقولنا: إنقاذ الغريق حسن، وإتهام البريء قبيح .

والثاني: بمعنى صفة الكمال والنقص كقولنا: العلم حسن ، والجهل قبيح .

والعقل يستقل بادراكهما من غير توقف على الشرع بالاتفاق .

والثالث: إطلاق الحسن والقبح باعتبار أن الفاعل يستحق الثواب والأجر أو العقاب آجلاً أو عاجلاً في نظر الشرع ، فهذا ما اختلفوا فيه على مذاهب :

فذهبت المعتزلة إلى أن العقل يستقل بإدراكها وإن لم يَرِدْ بها الشرع ، وإن لم يُدرك فالشرع كاشف لحكم العقل مع أن الحاكمية للعقل أصالة.

وأما الحنفية فذهب بعض مشايخهم إلى أن العقل يُدرك الحسنَ والقبح في بعضها ولا يدرك في البعض الآخر كالمعتزلة إلا أن الفرق هو أن المعتزلة جعلوا العقل حاكماً قبل الشرع وبعده ، وهم - أي بعض مشايخ الحنفية - اعتبروه مدركاً فقط ، والحاكم هو الله تعالى .

ومذهب جمهور أهل السنة من المذاهب الأربعة وغيرهم هو أن طريق معرفة الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب على الأفعال

آجلاً أو عاجلاً هو الشرع فقط ولا مدخل للعقل فيها .

وهذا المذهب هو الصحيح لأن القول بإدراك الأجر أو العقاب بالعقل يفتح أبواب الابتداع ، والمبتدع لايبتدع إلا بحجة أن عقله دال على أن لا قبح في الفعل ، بل أنه يشتمل على مصلحة يرجى بها الأجر من الله تعالى في الدنيا أو في الآخرة .

وما قيل بأن العقل يحكم بحسن الإيمان وقبح الكفر ونحوها من الأمور فذلك ليس لأجل استقلال العقل في إدراكها وإنما هو لأجل بقايا آثار النبوات والشرائع الراسخة في عقول وأذهان كثير من الناس على مر الأيام والدهور ، وإلا فمن ينكر النبوات لا يقول بالإيمان ولا بوجوب شكر المنعم ونحوها من المعتقدات التي يُدَّعى فيها بأن العقل يستقل بتحسينها .

وراجع للتفصيل المواقف (ص:٣٢٣) ، وشرح الكوكب المنير (١/٣٠٠-٣٠١) ، وميزان الأصول (١٥٠-١٥١) ، وأصول السرخسي (١/٦٠) ، وكشف الأسرار للبخاري (١/١٨٣) ، وكتاب الأنوار للبابرتي (ورقة:٢٩) ، والتوضيح والتلويح (١/١٧٢) ، وغاية المرام (ص:٢٣٣) ، وشرح الحسامي لأبي الفضل النوري (ورقة:٧٧)، وجامع الأسرار لقوام الدين الكاكي (ورقة:١٤) ، وشرح المغني لأبي منصور القاآني (ورقة:٢٢) ، وأصول الفقه لمحمود بن زيد اللامشي

لابد أن يكون المأمور به حسناً عندالله تعالى قبل الأمر، ولكن يعرف ذلك بالأمر ضرورة أن الآمر حكيم ، والحكيم لايأمر بالفحشاء وهذا عندنا .

وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع ، وعند الأشعري[١] الحاكم بهما هو الشرع لادخل فيه للعقل[٢] .

(ص:٦٦-٦٧) ، ومفتاح الحصول للموستاري (ورقة:٥٩) .

١- هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى أبوالحسن الأشعري، المتكلم، صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعة ، ولد سنة ستين وقيل سبعين ومائتين وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ببغداد .

أنظر: تاريخ بغداد (٣٤٦/١١) ، وسير أعلام النبلاء (٨٥/١٥).

٢- قلت: الحسن والقبح لكل واحد منهما معنيان أو صورتان ، فصورتا الحسن هما:

* استحقاق الأجر والثواب على الفعل لاشتماله على مصلحة ،

* وأنه لافساد في الفعل المأمور به .

وكذلك القبح له صورتان ، أحدهما ترتب العقاب على الفعل ، والثاني كونه مشتملاً على الفساد والمضرة .

فالحسن بمعنى الأجر ، والقبح بمعنى العقاب هو موضوع قضية التحسين

<<====

ثم شرع في تقسيم الحسن إلى عينه وإلى غيره ، وتقسيم كل منهما إلى أقسامهما فقال :

(وهو إما أن يكون لعينه) أي الحسن إما أن يكون لذات المأمور به بأن يكون [حسنه][1] في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة.

وهذا ثلاثة أنواع على ما قال:

والتقبيح العقليين أو الشرعيين عندهم ولا علاقة لهما بتقاسيم الأمر والنهي الآتية .

وإنما الاعتبار في كون النهي قبيحاً لعينه أو لغيره بمعنى الفساد والمضرة، وفي كون الأمر حسناً هنا لعينه أو لغيره بمعنى المصلحة والمنفعة ، وكان على المؤلف توضيح الفرق بين الثواب والمصلحة في مقتضى الأمر ، والعقاب والمفسدة في مقتضى النهي حيث أن الأول في كل منهما - أعني الثواب في الأمر والعقاب في النهي- هو الذي اختلفوا فيه في قضية التحسين والتقبيح وعلاقته بالعقيدة أكثر من علاقته بعلم أصول الفقه ، والثاني في كل منهما وهو المصلحة في المأمور به والمضرة في المنهي عنه مدار القياس عند الجميع ، وهو حجة عندهم جميعاً ، ولكن الشارح لما عجز عن إدراك هذا الفرق ذكرهنا مايتعلق بالعقيدة وترك ما يتعلق بالأصول.

- ساقط من ف .

(وهو إما أن لايقبل السقوط ، أو يقبله) أي لايقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به ، بل يكون دائماً حسناً ومأموراً به على المكلف ، وواجباً عليه ، أو يقبل السقوط في حين من الأحيان لعذر[١] من الأعذار[٢].

***

١- في «ف» ، «س» و «ز» «بعذر» .

٢- اختلفوا في أن الذي يسقط في هذه الأقسام هو حسن المأمور به، أو التكليف الثابت بالأمر ؟

فذهب فخر الإسلام وابن نجيم وآخرون ومعهم صاحب الكتاب إلى أن الساقط في أحوال العذر والمنع هو الحسن .

واختار صدر الشريعة وابن كمال باشا وملا خسرو والكراماستي وحامد آفندي ويحي الرهاوي وآخرون بأن الساقط هو التكليف .

والمختار عند النسفي في هذه المسئلة هو سقوط الحسن والتكليف كليهما .

وقال أكمل الدين البابرتي: «إعلم أن الأقسام العقلية في السقوط أربعة؛ لأن الحسن لعينه إما أن لايحتمل السقوط أصلاً ووصفاً كالتصديق أو يحتملهما كالصلاة ، أو يحتمل سقوط الوصف دون الأصل كالصلاة في الأوقات المكروهة ، أو يحتمل الأصل دون الوصف، قيل: كالإقرار فإنه يحتمل السقوط في بعض الأحوال مع بقاء صفة الحسن» .

<<===

(أو يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما [هو][1] حسن لمعنى في غيره) أي يكون المأمور به ملحقاً بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره

هكذا قالوا ، ولم يذكروا له ضابطاً عاماً يعتمد عليه في التخريج .

قلت: والصحيح أن الأمر يسقط منه التكليف دون الحسن في حالة الرخصة غير الواجبة ، والحسن والتكليف كليهما في حالة المنع ؛ لأن أوامر الشرع حسنة لاشتمالها على مصالح مقصودة عند الشارع والتكليف سبيل تحقيقها ، فالمنع عنها في ظروف وأحوال دليل على خلوها من المصالح وتخلفها عنها فلا حسن هنا ولاتكليف ، فيجب بهذه النظرة يُنظر إلى قضايا الصلاة في الأوقات المكروهة وصوم يوم النحر ونحوها .

وراجع للتفصيل : فتح الغفار (٥٦/١) ، والتلويح (١٩٢/١) ، وكشف الأسرار (١٨٥/١) ، تغيير التنقيح (١١٨/١) ، وحاشية الإزميري على المرآة (٢٨٤/١) ، وحاشية الرهاوي على شرح المنار (ص:١٩٧) ، وكشف الأسرار للنسفي (٩٢/١-٩٣) ، وشرح ابن الملك على المنار (ص:١٩٧) ، وكتاب الأنوار للبابرتي (ورقة:٣٠) ، وإفاضة الأنوار (ص:٤٨)، حاشية حامد آفندي على المرآة (٢٣٦/١)، والوجيز للكراماستي (ص:١٣٨) .

[1] - الزيادة من «س» .

فهو ذوجهتين .

وإنما جعله من أقسام الحسن لعينه اعتباراً للأصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن في [هذا][1] التقسيم مسامحة ، والواجب أن يقول: وهو إما أن يكون [الحسن][2] لعينه بالذات أو بالواسطة ، والأول إما أن لايقبل السقوط أو يقبله .

وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيراً .

(كالتصديق ، والصلاة ، والزكاة) نشر على ترتيب اللف ، فالأول مثال لما لايقبل السقوط ، فان التصديق لازم على المرء ولايسقط عنه مادام عاقلاً بالغاً ، ولهذا لايزول حال الإكراه فإن أكره على إجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط أن يبقى التصديق على حاله .

فالإقرار يقبل السقوط والتصديق لايقبله قط ، وحسن التصديق ثابت لعينه لأن العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب.

والثاني مثال لما يقبل السقوط ، فان الصلاة تسقط في حال الحيض والنفاس كالإقرار بالإكراه ، وحسن الصلاة في نفسها ؛ لأنها من أولها إلى آخرها تعظيم للرب بالأقوال والأفعال ، وثناء عليه ، وخشوع له ، وقيام بين يديه ، وجلسته بحضوره وإن كانت الكميات وتعداد الركعات

١- أيضاً .

٢- الزيادة من «ف» .

والأوقات والشرائط لايستقل بمعرفته العقل ، ومحتاجاً إلى الشريعة، وقد نبهت[١] أنا لأسرارها في «المثنوي المعنوي» .

والثالث مثال لما يكون ملحقاً لعينه ومشابهاً لغيره ؛ فإن الزكاة في الظاهر إضاعة المال[٢] وإنما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله

١- وفي الأصول الخطية كلها : بينت أسرارها .

٢- قلت: تفسير المصنف ظاهر الزكاة بإضاعة المال ، والصوم بالتجويع والإتلاف لايليق برَوِيَّة أهل العلم ، ولابسجيَّة أهل الفقه المحمود والتقوى ، ولا هو تعبير صحيح عن مقاصد أركان الإسلام التي تشتمل على أجل المصالح وأحسنها عند الله عز وجل الموصلة إلى المحبة الصادقة والقربة الخالصة .

لأن أموال الزكاة حق الله على العباد من أموالهم ، ملكاً للفقراء والمساكين وغيرهم ، لاسيما واللام في آية الصدقة للتمليك عند الحنفية .

فالتعبير الصحيح عن مصلحة ظاهر الزكاة هو : أنها أداء الأمانة المالية الواجبة في الذمة إلى أهلها بصدق النية وسرور القلب وانشراح الصدر.

وبحسن هذا الظاهر يرجو صاحبها من الله عز وجل نتائج حسنة وهي التقرب إلى الله ، والبركة في المال ، والحسنى وزيادة وعتق من النار في الآخرة وغيرها من البشائر التي نص عليها الشرع وبَشَّربها صاحبها .

وأما تفسيرظاهر الزكاة بإضاعة المال الذي هوحرام شرعاً وقبيح عقلاً،

فإن المؤمنين الذين يؤدون زكاة أموالهم التماساً بحلاوة الإيمان ، وسعادة الجنان ، ورحمة الرحمن يتأذون بمثل هذه العبارات أذىً شديداً .

ثم النظر إلى الكلمات الشرعية باعتبار أن أصلها وخصوصها اللغوي كذا وكذا فجعله ركناً أساسياً للتكليف ومناطاً للتحسين والتقبيح ، وما ثبت علاوة عنه بمقتضى المصالح التشريعية والنتائج التربوية في العبادات من الأركان والشروط فجعله كتوابع وزوائد منفصلة نظرة اجتهادية خاطئة لاتمثل عن جودة التعبير ولاحسن التعليل لأركان الإسلام .

فالصلاة والصوم والزكاة والحج والوضوء والركوع والسجود كلها كلمات شرعية اعتبر فيها بالخصوص الشرعي ومن ضمنه اللغوي أيضاً كجزءٍ تابع للكل ، فمن فسرها باعتبار الكل والمجموع فقد أحسن وأجاد ووفق بالإصابة والإطلاع على ما أراده الشارع عن تلك المصطلحات من المقاصد والمصالح والمفاهيم علماً وعملاً .

ومن فسرها باعتبار جزءٍ من الكل فقد شوَّه صورتَها وأفسد تصورَها على الآخرين وهذه طريقة الحنفية .

وقول صاحب الكتاب: بأن ظاهر الزكاة إضاعة المال ، والوضوء إضاعة الماء ومحض التبريد والتنظيف ، والركوع محض الإنحناء ، والسجود محض وضع الجبهة على الأرض هو بناءاً على تلك النظرة المذكورة وهي مريضة وسقيمة كما ترى وقاصرة .

<<====

تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك .

وكذا الصوم في نفسه[١] تجويع وإتلاف للنفس وإنما حسن لقهر النفس

وإلا فالزكاة والصلاة والصوم والحج والوضوء كلها عبادات شرعت للتقرب إلى الله عز وجل وحسنة لعينها عندنا ، والقول بأنها «قبيحة بكذا وإنما حسنت بكذا» هو قول من لم يشم رائحة الفقه الإسلامي وإن انغمس في الفقه الحنفي في اليوم سبعين مرة .

١- قلت: تفسير الصوم بالتجويع والإتلاف ليس بصحيح وذلك لأسباب :

الأول : إن التجويع والإتلاف ليسا من لوازم الصوم حتى يستقيم تفسير الملزوم باللازم .

الثاني : ولا أن التجويع صالح الاعتبار على الإطلاق في الصوم ، بل المراد منه ما يؤدي إلى نتائج تربوية إسلامية ، وإلا فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ﴿ مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ فَلَيْسَ للهِ حَاجَةٌ فِيْ أَنْ يَّدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ ﴾ أخرجه البخاري برقم [١٩٠٣] ، وآخرون .

فوجود الزور ينفي الصوم ويبطله مع أن التجويع في هذه الحالة موجود، فثبت بأن لاتلازم أولاً بين الصوم والتجويع على الإطلاق ، ولا أن التجويع ينتج قرار النفس في جميع الأحوال وإلا لما قال الرسول صلى الله عليه وسلم : ﴿ اللّهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِكَ مِنَ الجُوْعِ فَإِنَّهُ بِئْسَ

الضَّجِيْعُ﴾ أخرجه النسائي برقم [٥٠٥١] صحيح النسائي للألباني ، وأبوداوود برقم [١٥٤٧] .

الثالث: حقيقة الصوم وخصوصه شرعاً ليس بقاصر في التجويع فقط، بل الصوم عبارة عن كل ما تتناوله كلمة التقوى الواردة في نص القرآن ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾ سورة البقرة الآية [١٨٣] .

والتقوى كما تفيده مجموع النصوص القرآنية عبارة عن التوحيد والشهادة ، والطاعة والعبادة ، وترك المعصية والزلة والخوف والخشية، وأنظر بصائر ذوي التمييز (١١٦/٢-١١٧ ، ٣٠٠ ، ٢٥٧/٥-٢٥٨) ، وغيرها من المصادر التي تبحث عن الأشباه والوجوه والنظائر في القرآن الكريم .

ثم الإمساك عن الطعام والشراب فهي وسيلة ، كما أن القيام في الصلاة وسيلة للتعظيم ، وكما أن القيام في الصلاة قد كان يؤدي إلى تورم أقدام الرسول صلى الله عليه وسلم بطوله ومع ذلك لم يُخرج الصَّلاةَ عن كونها حسنة لعينها عند الحنفية ، هكذا الإمساك عن الطعام والشراب قد يؤدي إلى جوع وعطش في الصوم فيجب أن لايخرجه عن كونه حسناً لعينه بهذا القدر من السبب .

وخلاصة القول : إن الصوم في الفقه الإسلامي عبارة عن التوحيد

الأمارة التي هي عدو الله تعالى ، وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها .

وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية أمكنة متعددة[١] وإنما

والإخلاص ، والاجتناب عن المعاصي والمحرمات ، والإتيان بالفرائض والمستحبات مع الإمساك عن الطعام والشراب .

فمن فسره بمجموع هذه الوسائل والغايات تيقن بأنه حسن لعينه ، ومن تخبط بجزءٍ جزءٍ من شروطه وأركانه توهَّم الاستياءَ بظاهره مع أن الإساءةَ في تعبيره والخللَ في تفكيره هو نفسه .

١- كذا قال ، ولكن الحج في الفقه الإسلامي عبارة عن التلبية والبراءة من الشرك والطواف والسعي والنسك ، ورمي الجمار والوقوف بعرفة ابتهالاً وتضرعاً والذكر عند المشعر الحرام وغيرها من الأمور التي هي تعبد محض وموجبة للتقرب والغفران فهو بالنظر إلى هذه الأمور حسن لعينه كما ترى .

ثم قطع المسافة إلى بيت الله الحرام فهو بمنزلة قطع المصلي المسافة إلى المسجد للصلاة فكما أن قطع المصلي المسافة إلى المسجد لايُنقص من حسن الصلاة شيئاً ، هكذا المسافة إلى بيت الله الحرام لايُنقص من حسن الحج شيئاً حتى يقال بأنه حسن لغيره لأجل هذا السبب ، وهكذا كما أن المصلي لايدخل المسجد لمجرد رؤية الأمكنة كذلك الحاج

<<====

حسن لشرف في المكان الـذي شـرفه الله تعـالى علـى سـائر الأمكنـة وتلـك الشرافة ليست باختيار الأمكنة بل بخلق الله تعالى [كذلك](١) .

فصار كـأن هـذه الوسـائط لم تكـن حائلـة فيمـا بـين ، فكـانت حسـنة لعينها(٢) .

(أو لغيره) عطف على قوله «لعينـه» ، أي الحسـن إمـا أن يكـون لغـير المأمور به بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمور به لادخل له فيه .

وهو ثلاثة أنواع أيضاً على ما بينه بقوله :

(وهو إما أن لايتأدى بنفس المأمور به ، أو يتـأدى [بـه](٣) ، أو يكـون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه ، أو ملحقاً به) .

في هذا التقسيم وأمثلته(٤) مسامحات ؛ لأن ضمير«هو» راجع إلى الغير، وضمير «يكون» راجع إلى المأمور به ، وفيه انتشار.

والمعنى أن ذلك الغير الذي حسـن المـأمور بـه لأجلـه إمـا أن لايتـأدى

لايقصـد الحـرم لمجـرد رؤيـة الأمكنـة حتـى يقـال بـأن حقيقـة الحـج هـو رؤيـة أمكنـة متعـددة فليتعقـل .

١- سـاقط مـن «»ف .

٢- في «ف» : «بعينهـا» .

٣- الزيـادة مـن «ف» .

٤- في «ز» : «أمثالـه» .

بنفس فعل المأمور به ، بل لابد أن يوجد [المأمور به][١] بفعل آخر فهو كامل في كونه حسناً للغير .

أو يتأدى بنفس فعل المأمور به لايحتاج إلى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه .

أو يكون ذلك المأمور به حسناً لحسن في شرطه وهو القدرة ، يعني لايكلف الله تعالى لأحد[٢] بأمر من المأمور إلا بحسب طاقته وقدرته فهذا أيضاً حسن .

وهذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط للأقسام الخمسة المتقدمة[٣] [لعينه ولغيره ، ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم ، وإنما ذكره فخر الإسلام مسامحة وسماها ضرباً سادساً جامعاً لكل من الخمسة المقدمة][٤] .

فاذا كان جامعاً فينبغي أن يقول بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به أو لغيره حتى يكون المعنى أن المأمور به بعد ماكان حسناً لمعنى في نفسه كالتصديق والصلاة ، أو ملحقاً به كالزكاة والصوم والحج ، أو لغيره

١- ساقط من «ف» .

٢- كذا في «ف» و«ط» ، وفي «س»: لم يكلف الله أحداً .

٣- في «ط» : المقدمة .

٤- ساقط من «ز» .

كالوضوء والجهاد صار حسناً لمعنى آخر وهو كونه مشروطاً بالقدرة فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلها حسنة للغير .

ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعاً لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما [إذا](١) كان لغيره فإنه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين ، لأجل الغير المعين ولأجل القدرة فلايخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به .

ثم بعد هذه المسامحات الثلاثة قد تسامح في أمثلته حيث قال:

(كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) .

فالوضوء مثال للمأمور به الذي لايتأدى الغير بأدائه فإنه في نفسه تبرد(٢) وتنظيف للأعضاء وإضاعة للماء(٣) ، وإنما حسن لأجل أداء الصلاة.

***

١- الزيادة من «س» ، «ز» ، «ف» .

٢- في «ط» : تبريد .

٣- كذا هو في الفقه الحنفي ، ولكنه في الفقه الإسلامي عبارة عن طهارة تعبدية لايصلح للعبد أن يقف أمام الله عز وجل لأداء أجَلِّ عبادة وهي الصلاة إلا بها أولاً ، وأنها عبادة تستقل بفضائل دون اعتبار الصلاة معها ثانياً .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوْءَ خَرَجَتْ خَطَايَاهُ مِنْ جَسَدِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِهِ﴾ أخرجه

<<===

والصلاة مما لايتأدى بنفس فعل الوضوء بل لابد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة وإذا نوى في هذا الوضوء كان منوياً وقربة مقصودة يثاب عليها .

والجهاد مثال للمأمور به الذي يتأدى الغير بأدائه فإنه في نفسه تعذيب عباداللهِ[1] وتخريب بلادالله ، وإنما حسن لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء

مسلم برقم [٢٤٥] وآخرون .

وقال أيضاً: ﴿ مَنْ بَاتَ طَاهِراً بَاتَ فِي شِعَارِهِ مَلَكٌ ، فَلَمْ يَسْتَيْقِظْ إِلاَّ قَالَ الْمَلَكُ : اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعَبْدِكَ فُلاَنٍ فَإِنَّهُ بَاتَ طَاهِراً ﴾ أخرجه ابن حبان برقم [١٠٥١] وآخرون بسند حسن .

وقال أيضاً : ﴿لَنْ يُحَافِظَ عَلَى الوُضُوءِ إِلاَّ مُؤْمِنٌ ﴾ أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم [٢٧١٣] وعد الوضوء من إحدى شعب الإيمان ، والحديث نص فيه .

وبعد هذا لاأدري أي فقه في قول الرجل : «بأنه تبريد وإضاعة الماء» ، وكيف يجوز لأمثال هؤلاء بأن يعللوا الأحكام الإسلامية وعقولهم عليلة، ويحكموا عليها بعين الحسن أو غيره وأفكارهم رديئة ؟؟؟.

١- هكذا عند هؤلاء ، أما في الفقه الاسلامي فالجهاد تعذيب أعداء الله وتخريب بلاد أعداء الله وهذا حسن لعينه .

أما المجاهدون المسلمون فهم الشهداء ، ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ﴾
<<====

يحصل بمجرد فعل الجهاد لابفعل آخر بعده .

وكذلك إقامة الحدود في نفسها تعذيب[١] وإنما حسن لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد [إقامة][٢] الحدود لابفعل آخر بعده .

آل عمران [١٦٩] فلايتصور في حقهم التعذيب .

أما عباد الله فهم الصالحون وكلما قال الله عزوجل في القران الكريم ﴿عباد الله﴾، ﴿عبادي﴾، ﴿عبده﴾ ، ﴿عبدنا﴾ ، لم يُرد بهم إلا الصالحين والأنبياء ، والجهاد لم يشرع بضدهم ، وهذا القدر من معنى الجهاد يعرفه أطفال المسلمين أيضاً .

١- قلت: تعذيب الجاني بجنايته عدل وإنصاف وهو ليس بقبيح وإنما هو حسن لعينه فقد قال الله تعالى : ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ البقرة ، الآية [١٩٤] ، وقال أيضاً : ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ الشورى الآية [٤٠] .

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : ﴿أُنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِماً وَمَظْلُوْماً﴾ خرّجه البخاري في الصحيح مع الفتح (٩٨/٥) رقم [٢٤٤٣] .

فالحدود لنصرة الظالم بمنعه عن الظلم وهو حسن لعينه ، وكذلك هي نصرة المظلوم لإعطائه حقه وهو أيضاً حسن لعينه .

٢- ساقط من «ف» .

وكذلك صلاة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الأصنام[١] ، وإنما حسنت لأجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلاة الجنازة لابفعل [آخر][٢] بعدها .

فهذه الوسائط وهي كفر الكافر وإسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط هاهنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره .

بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج أعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فإنها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد أصلاً ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتأمل .

***

١- قلت : ما أقبح هذا التوجيه وأبعده عن الحق والصواب ، وما أجهل هذا الرجل عن حقيقة عبادة الله عزوجل ، وطبيعة عبادة الأصنام .

فإن صلاة الجنازة صلاة تتضمن التكبير ، والثناء ، والفاتحة ، والسورة من القرآن الكريم ، والصلاة والسلام على النبي المختار صلى الله عليه وسلم ، والدعاء للميت ولعامة المسلمين الأحياء منهم والأموات ، والقيام بين يدي الله عزوجل ابتهالاً وتضرعاً وكل هذه الأمور حسنة لعينها بمفردها وتركيباً ، فأين التشبه بعبادة الأصنام ، وهل يتصور من شريعة الله عز وجل تجويز ما تفوه به الرجل ؟ فليتعقل.

٢- ساقط من «ط» .

والقدرة مثال للشرط الذي حسن المأمور به لأجله لا للمأمور به ، وإن قدرت المضاف وقلت: «ومشروط القدرة» كان مثالاً للمأمور به المشروط بها ، وإن جعلت ضمير «أو يكون حسناً» راجعاً إلى الغير كما كان ضمير «لايتأدى» أو «يتأدى» راجعاً إليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالاً للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط حينئذٍ بمعنى المشروط ويكون المعنى : «أو يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن في مشروطها» فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لايخلو هذا المقام عن تمحل .

ثم وصف القدرة بقوله «يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه» للإيماء إلى أن هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فإن ذلك ليس مدار التكليف ؛ لأنه لايكون سابقاً على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل .

بل المراد بها [هاهنا][1] هي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح فإنها تتقدم [على][2] الفعل ، وصحة التكليف إنما تعتمد على هذه الاستطاعة .

فقدرة التوضئ حين وجدان الماء وإلا فالتيمم ، وقدرة توجه القبلةحين

١- ساقط من النسخ «الخطية» كلها .

٢- أيضاً .

عدم الخوف ووجود العلم وإلا فجهة القدرة أو التحري، وقدرة القيام حين الصحة وإلا فالقعود أو الإيماء ، وقدرة الزكاة حين ملك النصاب وإلا فهو معفو ، وقدرة الصوم حين الصحة والإقامة وإلا فالقضاء خلفه ، وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الأعضاء وأمن الطريق وإلا فهو تطوع . وعلى هذا القياس .

ثم قسم هذه القدرة إلى المطلق والكامل فقال :

(وهي نوعان : مطلق) أي القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والأسباب نوعان :

أحدهما: مطلق .

أي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه ، وهو شرط في أداء كل أمر) .

أي المطلق: أدنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في أداء كل أمر، والباقي زائد ، وهو قدر ما يسع فيه أربع ركعات من الظهر، فإن اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقاً وكان ينبغي أن يقول : مطلق ومقيد ، أو كامل وقاصر .

وبازدياد لفظ «أدنى» افترق بين المقسم والقسم ؛ لأن المقسم هو ما يتمكن بها العبد ، والقسم هو أدنى ما يتمكن بها العبد .

فلا يرد ما يتوهم أنه يلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره .

وإنما قيد بأداء كل أمر ؛ لأن القضاء لايشترط فيه هذه القدرة مطلقاً، بل إذا كان المطلوب الفعل .

وأما إذا كان المطلوب السوال والإثم فلا يشترط فيه ذلك ؛ فإن من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة [من العمر][1] إن هذه الصلاة واجبة عليك ، وثمرته تظهر في حق وجوب الإيصاء بالفدية[2] والإثم .

(والشرط توهمه ، لاحقيقته) أي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة

١- ساقط من «ط» .

٢- والمراد بالإيصاء بالفدية عندهم هو وصية رجل مات وعليه صلوات فائتة ، بأن يعطى كفارة صلواته .

فقال قاضي خان : «اتفق المشايخ على أنه يجب تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله ويعطى لكل مكتوبة نصف صاع من الحنطة ، واختلفوا في أنه هل يقوم الإطعام مقام الصلاة ؟ قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم. وقال البلخي: لايقوم» .

ثم ذكروا حيلة عجيبة ومضحكة باسم الشرع لإسقاط صلوات عشرات سنين بفدية واحدة .

أنظرها في منحة الخالق لابن عابدين على البحر الرائق (٢/٩٠) ، وفتاوى قاضي خان (١/٥٦) ، والدر المختار (٢/٧٣) ، والفتاوى الهندية (١/١٢٥) .

الأدنى كونه متوهم الوجود ، لامتحقق الوجود .

أي لايلزم أن يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متحققاً في الحال بل يكفي وهمه ، فإن تحقق هذا الموهوم[١] في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه وإلا تظهر ثمرته في القضاء.

(حتى إذا بلغ الصبي ، أو أسلم الكافر ، أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلاة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) .

والمراد بآخر الوقت [الوقت][٢] الذي لا يسع فيه إلا مقدار التحريمة، فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلاة لاحتمال امتداده بوقف الشمس ، فإن امتد في الواقع يؤديه فيه وإلا يقضيها .

وهذا الوقف أمر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه [الصلاة و][٣] السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها وأعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر[٤] ،

١- في «س» : «الوهم» .

٢- الزيادة من «ف» ، «س» .

٣- الزيادة من «ز» .

٤- قلت : لم يثبت رد الشمس لسليمان عليه الصلاة والسلام بوسائل الإثبات المعتبرة عند المسلمين من نص قرآني صريح أوحديث مرفوع صحيح ، وإنما ذهب إليه من ذهب لأجل أن الضمير في قوله تعالى

وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن .

وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت[١] ، وقد كان لنبينا عليه [الصلاة و] السلام حين فاتت صلوة العصر من علي[٢] كما ذكر في كتب[٣] السير .

﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ﴾ من سورة ص، آية : [٣٣] ، راجع إلى الشمس والآمر هو سليمان عليه الصلاة والسلام، ونسب هذا المذهب إلى ابن عباس وغيره من الصحابة .

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح (٦/٢٢٢) : «هذا لايثبت عن ابن عباس وغيره ، والثابت عن جمهور أهل العلم بالتفسير من الصحابة ومن بعدهم أن الضمير المؤنث في قوله ﴿رُدُّوْهَا﴾ للخيل» .

وقال شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي في روح المعاني (١٢/١٩٤) بعد أن تكلم في الموضوع بحديث طويل : «وبالجملة القول برد الشمس لسليمان عليه السلام غير مسلَّم ، وعدم قولي بذلك ليس لامتناع الرد في نفسه كما يزعمه الفلاسفة بل لعدم ثبوته عندي ، والذوق السليم يأبى حمل الآية على ذلك» .

١- وهذا ثابت بأحاديث صحيحة ، أنظر: صحيح البخاري مع الفتح (٦/٢٢٠) برقم [٣١٢٤] ، ومسلم برقم [١٧٤٧] .

٢- والصحيح أنه موضوع وانظر التفصيل في سلسلة الأحاديث الضعيفة <<====

وهذا بخلاف الحج فإنه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع أن أكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة ؛ لأن في اعتبار ذلك حرجاً عظيماً ، ولو اعتبر ذلك لاتظهر ثمرته في وجوب القضاء ؛ لأن الحج لايقضى ، وإنما تظهر في حق الإثم والإيصاء وذلك غير معقول .

(وكامل وهو القدرة الميسرة للأداء) عطف على قوله «مطلق» وهذا هو القسم الثاني ، ويسمى هذا ميسرة لأنه جعل الأداء يسيراً سهلاً على المكلف ، لابمعنى أنه قد كان قبل ذلك عسيراً ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى أنه أوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة .

كما يقال: «ضيِّق فم الرَّكية» أي اجعله ضيقاً من الابتداء ، لا أنه كان واسعاً ثم يضيقه .

وهذه القدرة شرط في أكثر العبادات المالية دون البدنية .

(ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي مادامت هذه القدرة

(٢/٣٩٥-٤٠١) برقم [٩٧١] ، والمعجم الكبير للطبراني (٢٤/١٤٧-١٥١) الهامش .

وبعد جعلهم مثل هذه الصور النادرة وقوعاً ، والمهجورة تخريجاً وتفريعاً صالحاً للاعتبار للتفريع اختلفوا في أن الصلاة بعد رد الشمس أداء أم قضاء اختلافاً شديداً، أشار إليه الألوسي في روح المعاني (١٢/١٩٤) .

٣- كذا في «ف» و «س» ، وفي «ز» و «ط» «كتاب» .

باقية يبقى الواجب ، وإذا انتفى القدرة انتفى الواجب(١) ؛ لأن الواجب

***

١- قلت: مقتضى الوجوب تشغيل الذمة بالفعل على شدة وجزم ، والقدرة صفة اعتبارية شرعاً في جميع أنواع الواجبات إلا أن نتائج دوام كونها ميَسِّرة تختلف في حالتي الفور والتراخي .

ففي الأول غاية دوام التيسير هي أوائل نهاية زمن الإمكان على حسب طبيعة كل واجب على الفور ؛ لأن المقصود في هذه الحالة هو تشغيل الذمة بأداء ما لزم في زمن معين ، والمكلف كما أنه مأمور يأتيان الفعل كذلك هو مأمور باعتناء الوقت أيضاً ولا دخل لإرادته حتى يقال بدوام التيسير إلى زمن الإرادة .

ولذلك التهاون بالتوقيت - وهو الفورية - حتى يفوت الفعل بخروج الوقت كالصلوات مثلاً ، أو تفوت مصلحة الفعل كالتأخير لأداء الزكاة يعتبر جرماً ، ولا يسقط به الوجوب من الذمة وإن هلك المال وحتى صاحب المال .

أما الثاني فالاعتبار فيه بدوام التيسير إلى إرادة الفاعل فإنه لايأثم بالتأخير إلا في حالة تفويت الإمكان فقط .

وكان على المؤلف والشارح أن ينتبها إلى هذه الحقيقة الشرعية للقدرة والتيسير ، واختلاف تأثيرها في أوامر الفور والتراخي حينما بحثا في القضية ، ولكنهما لما غفلا عن هذا أخطئا في التفريع أيضاً متناً وشرحاً.

كان ثابتاً باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر إلى العسر الصرف .

(حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريع على قوله: «ودوام هذه القدرة» يعني أن الزكاة كانت واجبة بالقدرة الميسرة ؛ لأن التمكن فيه يثبت بملك أصل المال فإذا اشترط النصاب الحولي علم أن فيه قدرة ميسرة ، فإذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكاة[1] إذ لو

***

١- قلت: هذه المسئلة في كتب الفقه الحنفي مخرجة على قاعدة «هل الأمر المطلق يحمل على الفور أم على التراخي» ، فمن ذهب إلى أنه يحمل على الفور قال بوجوب الزكاة بعد التمكن من الأداء وإن هلك المال ، ومن قال بالتراخي قال بعدم وجوبها .

ثم الذي عليه عامة أهل الفقه هو أن الأمر بالزكاة ليس بأمر مطلق وإنما هو أمر للفور ، والقرينة هي حاجة الفقير ، وسدها يقتضي التعجيل ، وهو الذي اختاره ابن الهمام من الحنفية حيث قال في فتح القدير (١٥٥/٢) :

«والوجه المختار أن الأمر بالصرف إلى الفقير معه قرينة الفور وهي أنه لرفع حاجته وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام» .

فلما كان أساس رأيهم في كتب الفقه ضعيفاً بيِّنَ الضعف حاولوا تقويته بالتماس وجوه أخرى في الأصول فخرجوا هذه المسئلة على القدرة

<<====

بقيت عليه لم يكن إلا غرماً .

وعند الشافعي لاتسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن[١] .

بخلاف ما إذا استهلكه ، إذ تبقى عليه زجراً له على التعدي[٢] .

وهذا إذا هلك كل النصاب، إذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه؛ لأن شرط النصاب في الابتداء لم يكن إلا للغناء لا لليسر إذ أداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مأتين ، فإذا وجد الغناء ثم هلك البعض

الميسرة ولكنهم لما جهلوا بأن القدرة الميسرة لأمر الفور تختلف عن القدرة الميسرة لأمر التراخي كما بينا بقيت معهم المشكلة بجميع آفاتها.

راجع أيضاً البناية (٣٤٨/٣) ، وبدائع الصنائع (٢٢،٣/٢) ، وتحفة الفقهاء (٤١١/١) .

١- وكذلك عند الحنابلة والمالكية أيضاً .

أنظر: الحاوي للماوردي (٩٠/٣) ، والمجموع (٣٣٥/٥) ، وروضة الطالبين (٦٠/٢) ، والمغني مع الشرح لابن قدامة (٥٤١/٢) ، وبداية المجتهد (٢٤٩/١) ، وأحكام القرآن للقرطبي (١١٢/٨).

٢- وكذا الذي وجبت الزكاة في ذمته ، وتمكن من الأداء ، ولكنه أخر الأداء تهاوناً فهلك ماله ، فهو أيضاً متعدٍّ يستحق الزجر المذكور ، ولكنهم أسقطوا عنه مع أن القياس كان يعني إلحاقه بالمستهلك لعلة التعدي المذكور .

فاليسر في الباقي باق بقدر حصته .

وكذا العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة ، لأن الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فإذا شرط قيام تسعة الأعشار عنده كان دليلاً على أنه يجب بطريق اليسر فإذا هلك الخارج كله أو بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته[١] لأنه اسم إضافي يقتضي وجود الحصص الباقية .

وكذا الخراج كان واجباً بالقدرة الميسرة لأنه يشترط فيه التمكن من الذراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فإذا عطل الأرض ولم يذرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري ، وهذا مما يعرف ولايفتى به لتجاسر الظلمة ، بخلاف العشر فإنه يشترط فيه الخارج التحقيقي[٢] دون

١- قلت : العشر والخراج مثل الزكاة حيث أنها حقوق مالية لسد الحاجات ، وتسديد الحاجة يقتضي تعجيل الأداء ، فمن اهتم بالأداء في أوائل الزمان بنية صادقة ولكن هلك ماله قبل الأداء وفي أجزاء زمن الإمكان الأولى فليس عليه شيء لأنه ليس بمقصر .

وأما الذي حال على أمواله الحول وتمكن من الأداء ومع ذلك لم يكترث به تهاوناً وتساهلاً حتى مضت الأوان الكافية لصحة إطلاق التيسير عليها ، ثم هلك ماله فليس في المعقول والمنقول ما يدل على أنه يستحق تكريم العفو والسقوط بعد هذا التقصير والتهاون .

٢- في «س» ، «ز» : الحقيقي .

التقديري ولكن إذا لم يعطل وزرع الأرض ، واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لأنه واجب بالقدرة الميسرة .

(بخلاف الأولى حتى لايسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) بيان للممكنة بطريق المقابلة ، يعني أن بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب ؛ لأنه شرط محض ، ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح .

فإذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب ، ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال ؛ لأن الحج ثبت[١] بالقدرة الممكنة ، لأن الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن بها المرء من أداء الحج .

وأما اليسر فإنما يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة ومال كثير ، فإذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ، ويظهر ذلك في حق الإثم والإيصاء .

وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة ؛ ألا ترى أنه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء ، بل لو ملك[٢] النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة ، فإذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله .

وعند الشافعي كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه تجب عليه الصدقة،

١- في «س» ، «ط» : يثبت .

٢- في «ط» : هلك .

ولا يشترط ملك النصاب[١] .

قلنا: يلزم في هذا قلب الموضوع بأن يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة .

ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبةً واطراداً فقال: (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا أتى به ؟ قال بعض المتكلمين: لا .) يعني اختلفوا في أنه إذا أدى المأمور به مع رعاية الشرائط والأركان فهل يجوز لنا أن نحكم بمجرد إتيانه بالجواز[٢] ؟ أو

***

١- وهو مذهب الحنابلة والمالكية أيضاً، أنظر المغني لابن قدامة (٦٤٦/٢)، والحاوي للماوردي (٣٥١/٣) ، والذخيرة للقرافي (١٥٩/٣) ، وبداية المجتهد (١٧٩/١) .

٢- قلت : صورة المسئلة هي : أن المأمور إذا أتى بما أُمر به كما أُمر ، برعاية الأركان والشرائط والآداب والمستحبات يترتب عليه حكم يسمونه «الجواز» أو «الإجزاء» .

وتفسير الجواز عند الجمهور هو الامتثال بمعنى أنه أتى بالمأمور على وجهٍ أُمر به ؛ فمن لوازمه سقوط القضاء عن ذمته .

وخالفهم القاضي من المعتزلة في لزوم السقوط ، بأن ليس كل من يحكم عليه بالامتثال يلزم به الحكم عليه بسقوط القضاء ، إلا بالعكس ولذلك هو فسر الإجزاء قائلاً : «إن معنى وصف العبادة بأنها مجزئة هو: لايجب

<<====

نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط.

فقال «بعض المتكلمين»: لا نحكم به حتى نعلم من خارج أنه مستجمع للشرائط والأركان ألا ترى أن من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالأداء شرعاً بالمضي على أفعاله مع أنه لايجوز المؤدى إذا أداه فيقضي من قابل .

(والصحيح عند الفقهاء إنه تثبت به صفة الجواز [للمأمور به][1] وإنتفاء الكراهة) أي المذهب الصحيح عندنا أنه تثبت بمجرد إيجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به وإلا يلزم تكليف ما لايطاق ثم إذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده .

وأما الحج فقد أداه بهذا الإحرام وفرغ عنه والأمر بحج صحيح في العام القابل بأمر مبتدء .

قضاؤها . ومعنى وصفها بأنها لاتجزئ هو: أنه يلزم قضاؤها» .

وراجع للتفصيل التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٣١٦/١-٣٢١) ، والمعتمد لأبي الحسين (٩٩/١) ، والتبصرة (ص:٨٥)، ومفتاح الوصول (ص:٤٠-٤١) ، والبرهان (٢٥٥/١) ، والإحكام للآمدي (١٧٥/٢) ، وميزان الأصول للسمرقندي (٢٥١/١) ، وبذل النظر (ص:٨٠) .

١- ساقط من «س» ، «ف» .

وعند أبي بكر الرازي[١] لايثبت بمطلق الأمر انتفاء الكراهة لأن عصر يومه مأمور بالأداء مع أنه مكروه شرعاً ، والطواف محدثاً مأمور به مع أنه مكروه شرعاً .

قلنا: ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثاً ، ومثل هذا غير مضر .

(وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لاتبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي) هذا بحث آخر متعلق بمامر من أن موجَب الأمر هو الوجوب يعني أنه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه أم لا[٢] .

_____

١- هو أبوبكر أحمد بن علي الرازي الملقب بالجصاص ، ولد سنة خمس وثلاثمأة ، وسكن بغداد وانتهت إليه رئاسة الحنفية ، تفقه على أبي الحسن الكرخي وتخرج به ، وله كتاب أحكام القرآن ، وشرح مختصر الكرخي ، وشرح مختصر الطحاوي ، وشرح الجامع الصغير والجامع الكبير للشيباني ، وكتاب في أصول الفقه طبع باسم الفصول في الأصول ، توفي سنة سبعين وثلاثمائة ببغداد .

أنظر تاج التراجم (ص:٩٦)، والفوائد البهية (ص:٢٥)، وتاريخ بغداد (٣١٤/٤).

٢- قلت صورة المسئلة هي : أن حكماً وجب في الذمة بواسطة صيغة الأمر
<<====

لمصلحة شرعية ثم نسخ هذا الحكم الواجب ، فهل يجوز لنا بعد نسخ الوجوب أن نقوم بالعمل على سبيل الجواز أو الاستحباب ؟

فذهب الرازي والبيضاوي والأصفهاني والجزري والزركشي والإسنوي وغيرهم من الشافعية إلى أن الوجوب إذا نسخ يبقى الجواز المشترك بين الندب والإباحة .

وخالفهم الشيرازي والجويني والغزالي وأبو المظفر السمعاني من الشافعية ، ونسبة هذا القول إلى الشافعي غلط .

واختار القاضي أبو يعلى ، وأبوالخطاب ، وابن عقيل ، وابن حمدان وغيرهم من الحنابلة الندب . وابن النجار والمجد ابن تيمية وآخرون منهم الندب والإباحة .

ونسب القرافي مذهب الجواز إلى الباجي وبعض أصحابه ، ولكن قال الباجي في إحكام الفصول : «إذا نسخ وجوب الأمر لم يجز أن يحتج به على الجواز قاله القاضي أبوبكر والقاضي أبو محمد بن نصر» ثم استدل لصحة ماذهب إليه هو وأصحابه .

ومذهب الحنفية هو عدم الجواز .

واستدل من قال بالجواز المشترك بين الندب والإباحة بأن الماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من الأمرين : أحدهما زوال الحرج عن الفعل وهو المستفاد من الأمر ، والثاني زوال الحرج عن الترك وهو

المستفاد من النسخ وهذه الماهية صادقة على المندوب والمباح فلا يتعين أحدهما بخصوصه .

ودليل من حمله بعد النسخ على الندب هو أن المرتفع بالنسخ هو التحتم والجزم بالطلب ، وبعد زوال التحتم بقي أصل الطلب وهو الندب .

ومن قال بعدم الجواز دليله أن الأمر موضوع للوجوب والجواز إنما يستفاد من ضمنه ويدخل فيه على سبيل التبع ، فإذا سقط ما اقتضاه اللفظ وما وضع له لايجوز أن يبقى ما في ضمنه ، بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة .

ومذهب من منع الجواز صحيح بناءاً على أن الارتفاع الكامل هو الأصل في ماهية النسخ ووظيفته ، ولكنه لما ثبت بخلاف ذلك من نسخ وجوب صوم عاشوراء وبقائه على الاستحباب ، ونسخ وجوب تقديم الفدية بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبقاء جوازه ، وغيرها من الأمثلة ثبت بأن القضية دائرة بين المنع والجواز باعتبار قرائن أخرى لا باعتبار أن أحدهما مقتضى نسخ الوجوب ؛ فإطلاق الحكم بالجواز باعتبار أنه مقتضى عادة النسخ خلاف الحق والتحقيق ، كما أن القول بلزوم نسخ الجواز ضمناً لنسخ الوجوب تبطله نظائر كثيرة .

وكما أن طبيعة العمل المنسوخ عنه الوجوب قد تومئ إلى بقاء الجواز وذلك بأن لم تكن مصلحة تتحقق شرعاً بنسخ جوازه كنسخ وجوب

فقال الشافعي: تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء فإنه قد كان فرضاً ثم نسخت فرضيته وبقي استحبابه الأن[١] .

تقديم الفدية فإن المصلحة في نسخ وجوبه هي التيسير ودفع الحرج ولامصلحة في نسخ جوازه.

راجع : التبصرة (ص:٩٦) ، وشرح اللمع للشيرازي (٢١٨/١)، ومعراج المنهاج (١٠٠/١) ، ونهاية السول (٢٣٦/١) ، والتلخيص للجويني (٣٨٤/١) ، والمحصول (٢٤٢/٢) ، وإحكام الفصول (ص: ٢٢٠) ، والإبهاج (١٢٦/١)، وشرح المنهاج للأصفهاني (١١٢/١) ، وقواطع الأدلة (١١٤/١)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ص:١٤١)، والذخيرة (٨٠/١) ، وشرح الكوكب المنير (٤٣٠/١) ، والعدة لأبي يعلى (٣٧٤/٢) ، والمستصفى (٧٥/١) ، والمسودة (ص:١٤) ، ومعالم الأصول للرازي (ص:٧٢) .

١- لم يثبت هذا عن الشافعي رحمه الله فيما راجعته من مظان كلامه ، لاسيما وظاهر مذهب الشافعي والذي عليه أكثر أصحابه أن صوم يوم عاشوراء شرع مستحباً لافرضاً ، ولم ينسخ . أنظر الحاوي للماوردي (٤٧٣/٣) ، والمجموع (٣٨٣/٦) فنسبة القول إلى الشافعي غلط بلاشك .

وعندنا لاتبقى [صفة](١) الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما أن قطع الأعضاء الخاطئة كان واجباً على بني إسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وهكذا القياس ، وأما صوم عاشوراء فإنما يثبت جوازه الآن بنص آخر لابذلك النص الموجب للأداء .

وقيل: وفائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في (قوله عليه [الصلاة و] السلام: ﴿مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأى غَيْرَهَا خَيْراً مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ يَمِيْنَهُ ثُمَّ لِيَأتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ﴾(٢)) فإنه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالإجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا أصلاً(٣) .

_____

١- ساقط من «ف» ، «س» .

٢- أخرجه البخاري برقم [٦٦٢٢] ، ومسلم برقم [١٧] كتاب الأيمان .
والمؤلف استدل بهذا الحديث على وجوب تقديم الكفارة ، وليس هذا الاستدلال بشيء لأن هذه الروايات بأسانيد أخرى صحيحة أخرجها الشيخان وغيرهما وورد فيها الحنث مقدماً على الكفارة ، إذاً هذا الأمر الأصل فيه السعة .

٣- كل هذه الدعاوي غلط ، لاهناك وجوب تقديم الكفارة بالاتفاق ، ولا هذا الاتفاق نسخ بإجماع آخر ، بل جمهور أهل العلم مالك والشافعي والأوزاعي والليث وغيرهم ابتداءاً على أن تقديم الكفارة على الحنث
<<====

ثم لما فرغ المصنف عن[١] [بيان][٢] مباحث حسن المأمور بـه وملحقاتـه شرع في بيان تقسيمه إلى المطلق والموقت فقال: (والأمر نوعان: مطلق عـن الوقت) أي أحدهما: أمر مطلق غـير مقيـد بوقـت يفـوت بفوتـه (كالزكـاة وصدقة الفطر) فإنهما بعد وجود السبب أي ملك المـال والـرأس والشـرط أي حولان الحول ويوم الفطر لايتقيدان بوقت يفوتان بفوته بـل كلمـا أدّى يكون أداءاً لاقضاءاً[٣] وإن كان المستحب التعجيل .

جـائزة مجزيـة ، كمـا أن أبـا حنيفـة وأصحابـه ذهبـوا إلى عـدم جـواز تقديمـه ، ثـم أصحـاب الجـواز قاسـوه علـى تقديـم الزكـاة وتقديـم صدقـة الفطـر علـى الفطـر ، والحنفيـة منعـوه بنـاءاً علـى أن الكفـارة لسـتر الجنايـة ولاجنايـة عنـد تقديم الكفـارة علـى الحنـث .

هـذه أدلـة المذاهـب ، فتخريـج هـذه المسـئلة علـى بقـاء الجـواز بعـد نسـخ الوجـوب وعـدم بقائـه غلـط لأن الاختـلاف في المسـئلة بسـبب غـير هـذا .

أنظـر الهدايـة مـع فتـح القديـر (٥/٨٣-٨٤) ، والذخـيرة للقـرافي (٤/٦٦) ، والحـاوي للمـاوردي (١٥/٢٩٠) ، وفتـح البـاري (١١/٦٠٩) .

١- كـذا في النسـخ كلهـا وفي «ز» «مـن» .

٢- الزيـادة مـن «ز» .

٣- قلـت: صدقـة الفطـر مقيَّـد بوقـت بدليـل ﴿أن النـبي صلـى الله عليـه وسـلم
<<====

أمر بزكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة ﴾ أخرجه البخاري برقم [١٥٠٩] وآخرون ، فهذا الحديث نص في التقييد ، إذاً أداؤها بعد الصلاة قضاء وبه قال ابن الهمام من الحنفية في التحرير (ص: ٢٤٠) ، وأمير بادشاه في تيسير التحرير (١٨٨/٢) ، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (١١٦/٢) .

ثم الأمر بالزكاة للفور عند الجمهور كما بينا سابقاً ، ومدة الفور تُقدّر باعتبار طبعة العمل والزمان والإمكان، فأداؤها في حدودها التابعة للعرف والعادة أداء ، لأن هذا هو وقته فصح إطلاق القضاء على التأخير، لاسيما والتعمد بالتأخير مكروه تحريماً عند أبي حنيفة وصاحبيه حتى ترد شهادة من يؤخرها من غيرعذر كما هو في فتح القدير (١٥٦/٢).

فمبدأ الكراهة عندهم هو الحد الفاصل بين الأداء والقضاء عرفاً .

ثم تمديد الحكم بالأداء إلى زمن الكراهة يلزم به القول بأن الأمر المطلق يتعلق بالمكروه وهو مردود عند الأصوليين ومنهم الحنفية أيضاً ، فمقتضى الاحتراز إطلاق القضاء على التأخير إزالةً لصفة الكراهة عن مقتضى الأمر .

فالقول الصحيح الذي يقتضيه الفقه المحمود هو أن أمر الزكاة وصدقة الفطر أمر مقيَّد بوقت وبتفويته يلزم الحكم بالقضاء ، والتمثيل خطأ .

(وهو على التراخي خلافاً للكرخي[١]) أي هذا الأمر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لايجب الفور في أدائه بل يسع تاخيره .

وعند الكرخي لابد فيه من الفور احتياطاً لأمر العبادة[٢] بمعنى أنه يأثم

***

١- هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دَلْهَم أبوالحسن الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي خازم وأبي سعيد البردعي ، تفقه عليه أبوبكر الرازي الجصاص ، وأبو علي الشاشي، وأبو القاسم التنوخي وغيرهم ، صنف المختصر، والجامع الكبير ، والجامع الصغير وغيرها من المؤلفات ولد سنة ستين ومائتين وتوفي سنة أربعين وثلاثمائة .

أنظر تاج التراجم (ص:٢٠٠) ، وتاريخ بغداد (٣٥٣/١٠) .

٢- ليس هذا المذهب للكرخي وحده ، بل اختاره تلميذه أبوبكر الرازي الجصاص أيضاً في كتابه الفصول في الأصول (١٠٣/٢-١١٧) ، وانتصر له انتصاراً ، مع الإطالة والتفصيل في ذكر الأدلة ومناقشاتها ، ونسب هذا المذهب إلى أصحابه .

وكذلك نقل هذا المذهب عمر بن إسحاق الشبلي الهندي في شرح المغني (ورقة:١٣) والإزميري في شرح المرآة (١٩٥/١) ، والسمرقندي في الميزان (٣٣١/١) ، عن أبي منصور الماتريدي.

وقوام الدين الكاكي في جامع الأسرار (ورقة:١٨) ، والسمرقندي في

<<

الميزان (١/٣٣٠) ، والنسفي في كشف الأسرار (١/١١٤) عن أبي سهل الزجاجي عن أبي يوسف مطلقاً ، وعن أبي حنيفة في رواية .

وقال القاضي حسين بن علي الصيمري الحنفي في كتابه مسائل الخلاف (ورقة:٨) : «قال أصحابنا : الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به عقيب الأمر . وقال أصحاب الشافعي وكثير من المتكلمين : إن الأمر يقتضي فعل المأمور به على غير تخصيص له بوقت» .

هكذا أطلق القول بالفور عن أصحابه من غير استثناء ، ثم ذكر أدلة مذهبه الذي اختاره هو ونسبه إلى أصحابه .

والكرخي توفي سنة ٣٤٠هـ ، والجصاص سنة ٣٧٠هـ ، والصيمري سنة ٤٣٦هـ وهؤلاء كلهم من طبقة العراقيين من الأحناف ينقلون عن الأصحاب الفور .

ثم أبو علي الشاشي نظام الدين المتوفى سنة ٣٤٤هـ وهو تلميذ الكرخي أيضاً اختار في الأمر المطلق بأنه على التراخي ، واستدل لمذهبه في كتابه المسمى بأصول الشاشي (ص:١٣١) بقول محمد في الجامع : «لو نذر أن يعتكف شهراً ، له أن يعتكف أي شهر شاء وكذا الصوم».

وتبعه في ذلك - أي في المذهب والدليل- السرخسي في أصوله (١/١٦) قائلا: «والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا أنه على التراخي ، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر» .

<<====

ونسب مذهب التراخي إلى علماء المذهب مطلقاً كما ترى ، ثم تبعه الماوراء النهريون المتأخرون في ذلك كالبزدوي والدبوسي والنسفي وآخرون ، وهذا عند الحنفية .

أما الآخرون فمذهب الفور من الشافعية لأبي بكر الصيرفي ، والدقاق، وأبي حامد وأبي الطيب الطبري وآخرين ، ونقله ابن النجار الحنبلي عن أحمد وعامة أصحابه ، واختاره ابن القصار من المالكية وعزاه إلى مالك وقال : ليس عنه رواية إلا أن المسائل تدل على ذلك ، وقال الباجي مذهب الفور هو لاصحابنا البغداديين ، وهو اختيار ابن حزم أيضاً من الظاهرية ، وأنظر: التبصرة (ص:٥٢) ، وشرح الكوكب المنير (٤٨/٣) ، وإحكام الفصول (ص:٢١٢) ، وشرح تنقيح الفصول (ص:١٢٨) ، والإحكام لابن حزم (٣٧٥/١) .

ثم أقوى أدلة القائلين بالتراخي من الشافعية والمالكية هو النظر إلى طبيعة صيغة الأمر حيث أنها لمطلق الطلب ، والفور والتراخي وكذا المرة والتكرار كلها صفات زائدة عن أصل الوضع للكلمة عند الواضع ولإثبات واحد منها يحتاج إلى متعلّق يرتبط بالصيغة ويلزمها بواسطة العقل أو العرف أو الشرع .

وأما القائلون بالتراخي من الأحناف فليس معهم في ذلك ما يعتبر دليلاً أو متمسكاً وحجة يقبلها العقل سوى ما عرف من دأبهم من التعلق

بأقوال أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، حيث وجدوا أبا يوسف بأنه يقول بفورية الحج فاكتفوا به لإطلاق القول في الأوامر بأنها على الفور، ووجد الشاشي والسرخسي محمداً يقول بالتراخي في نذر الصوم والاعتكاف فأعلنوا إعلاناً عاماً بأن الأوامر الشرعية على التراخي ونسبوه إلى عامة أصحابه .

هذه هي حقيقة التحقيق والتفقه والتدقيق لماوراء النهريين من الأحناف، استنباط الأصول والقواعد العامة من الجزئيات الشاذة ومجهولة الجهات والتوجيه ، ولاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم .

قلت: الصحيح في هذه المسئلة أن يقال : الأصل في أوامر الشرع هو الفور إلا إذا وجد دليل التراخي بدلالة قوله تعالى : ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ المائدة [٤٨] ، و ﴿سَابِقُوْا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ الحديد [٢١] ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : ﴿بَادِرُوْا بِالْأَعْمَالِ فِتَناً كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ﴾ أخرجه مسلم برقم [١٨٦] ، وابن ماجة بلفظ : ﴿بَادِرُوْا بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ قَبْلَ أَنْ تُشْغَلُوْا ﴾ برقم [١٠٨١] ، وإن كان في سنده ضعف إلا أن المعنى صحيح موافق لحديث مسلم .

لأن الأوامر الشرعية تابعة لعرف شرعي وهو المبادرة إلى العمل بمقتضى النصوص المذكورة فلا دخل هنا لنية الواضع ولا اعتبار بكيفية الوضع. والله الموفق .

بالتأخير لابمعنى أنه يصير قاضياً .

وعندنا لا يأثم إلا في آخر العمر أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه ، ودليلنا هو ما أشار إليه بقوله (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) يعني موضوع الأمر المطلق[١] كان هو التيسير والتسهيل فلوكان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضاً للموضوع .

(ومقيداً به) أي الثاني أمر مقيد بالوقت وهو أربعة أنواع لأنه (إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء وسبباً للوجوب) فهو النوع الأول .

والمراد بالظرف أن لايكون معياراً له بل يفضل عنه ، والمراد بالشرط

_____

١- قلت: ليس ماذكره بدليل ، وإنما هو وهم ومغالطة ، لأنه لايوجد في أوامر الشرع ما يصح القول فيه بأنه مطلق ، بل الصحيح أنها كلها محمولة على الفور بمقتضى أدلة ذكرناها من الكتاب والسنة وهي نص في القضية ، فلا يحمل منها شيء على التراخي إلا بدليل ورد بخصوص المورد .

وأما ما ذهب إليه هؤلاء بحمل الأوامر على التراخي حتى جاز لأحد أن يأكل زكاة أمواله إلى آخر لحظات من حياته بدون تأثيم وحرج ومطالبة فليس مما يعنيه حكمة شرع الله الذي أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم .

أن لايصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته ، والمراد بالسبب أن لهذا الوقت تأثيراً في وجوب المأمور به وإن كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر إلى الوقت لأن في كل لحة وصول نعمة من الله تعالى إلى [جانب][١] العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة .

وإنما خص هذه الأوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي إلى الحرج في تحصيل المعاش إن استغرق الوقت العبادة

(كوقت الصلاة) فإن الوقت [فيها][٢] يفضل عن الأداء اذا أدى على حسب السنة من غير إفراط فيكون ظرفاً ولا يصح الأداء قبل دخول الوقت يفوت بفوته فيكون شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت صحةً وكراهةً فيكون سبباً للوجوب .

وتقديم المشروط على الشرط جائز إذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول للزكاة وأما إذا كان الشرط شرطاً للجواز لايصح تقديم [المشروط][٣] عليه كسائر شرائط الصلاة . وتقديم المسبب على السبب لايجوز أصلاً وهاهنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم أن

***

١- ساقط من «ف» .

٢- ساقط من «س» ، «ز» .

٣- الزيادة من «ف» .

لايجوز التقديم على الوقت .

ثم هاهنا شيئان: نفس الوجوب ، ووجوب الأداء ، فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت أقيم مقامه ، ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري وهو الأمر أقيم مقامه .

ثم الظرفية والسببية لاتجتمعان بحسب الظاهر لأنه إن أدى في الوقت لايكون سبباً لأن السبب يجب أن يقدم على المسبب وإن لم يؤد في الوقت لايكون ظرفاً إذ الظرف ما يؤدى فيه لابعده فلهذا قالوا إن الظرف هو جميع الوقت ، والشرط هو مطلق الوقت ، والسبب هو الجزء الأول المتصل بالأداء قبيل[1] الشروع في الأداء[2] .

***

١- وفي «ط» «قبل» .

٢- قلت: مشكلة الظرفية مع السببية ، ثم السببية مع أجزاء الوقت منشأ كل هذه المشاكل هو سوء الفهم أولاً والخطأ في التعبير ثانياً لحقيقة السببية والشرطية والظرفية في الشرع .

وذلك بأن الوقت لاشك في أنه ظرف للمؤدى بمعنى أنه يفضل عن أصل الفعل ، ولكنهم أخطاؤا في فهم حقيقة سبب الوجوب حيث جعلوا الوقت كله من أوله إلى آخره سبباً للوجوب وليس كذلك ؛ لأن معنى الوجوب هو تشغيل الذمة بفعل وهذا يحصل بمجرد دخول الوقت

<<

والكل في القضاء وهو أربع أنواع وقد فصله المصنف بقوله:

(وهو إما أن يضاف إلى الجزء الأول أو إلى ما يلي ابتداء الشروع أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو إلى جملة الوقت) يعني أن الأصل أن كل مسبب متصل بسببه فإن أديت الصلاة في أول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لايتجزأ سبباً لوجوب الصلاة فإن لم

فكلما زالت الشمس مثلاً تشتغل الذمة بصلاة الظهر وتبقى مشغولة بالوجوب إلى حين أدائها بمقتضى الزوال لابمقتضى كل الوقت ، وكذلك غروب الشمس سبب لوجوب الصلاة فتبقى الذمة مشغولة إلى أدائها لابمقتضى كل الوقت بل بمقتضى الغروب ، وهكذا الصلوات الأخرى ، وهذا لمن كان صالحاً للتكليف وقت الدخول ، وأما من تأهَّل بعده فأول وقت يصادف الأهلية يعتبر سبباً للوجوب في حقه .

إذاً سبب الوجوب هو دخول الوقت أو الدخول في الوقت وكل الوقت شرط لصحة الأداء لا للوجوب .

ولكنهم لما جعلوا مجموع الوقت سبباً للوجوب ومجموعه شرطاً للأداء ومجموعه ظرفاً للمؤدى ، ابتعدوا عن الفقه والفهم فاضطربت أقوالهم إلى حد يأبى العقل أن يحصيها ناتجة عن بصيرة وحدس وذكاء وستقف على مزيد بعد هذا .

يؤد في أول الوقت تنتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده[1] . فيضاف

١- قلت : صورة المسئلة هنا هي أن الأمر إذا كان مقيداً بوقت ، والوقت فاضل عن العمل كأوقات الصلوات فهل الوجوب يتعلق بالجزء الأول من الوقت أو وسطه أو آخره؟ ففي هذه المسئلة اختلاف شديد بين الفقهاء.

فمذهب عامة الحنفية أن الوجوب يتعلق في بداية الأمر بأول جزء من الوقت ، وإن لم يبدأ المصلي بالصلاة مثلاً في أول وقته فالوجوب ينتقل إلى الجزء الثاني وإلا فإلى الثالث وإلى أن يقوم للصلاة ، فسبب الوجوب من الوقت عندهم هو الجزء السابق على الإرادة بمباشرة الفعل ، وإن خرج الوقت كله يعتبر مجموع الوقت سبباً لوجوب الصلاة .

وذهب أكثر العراقيين منهم إلى أن الوجوب لايثبت في أوائل الوقت وإنما يتعلق بآخره ثم اختلفوا فيمن صلى أول الوقت فذهب بعضهم إلى أنه نفل سد مسد الفرض ، ومنهم من قال المؤدي في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت فإن بقي أهلاً للوجوب كان المودى واجباً وإن لم يكن كذلك كان نفلاً .

ومذهب عامة الشافعية والمالكية والحنابلة أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً بمعنى أن جميع أجزاء الوقت وقت لأدائه فيما يرجع إلى سقوط الفرض ، ولايجوز له التأخير عن أول الوقت إلا ببدل

الفعل وهو العزم على الفعل .

إلا أن الرازي وأبا الحسين البصري وإمام الحرمين وبعضاً آخرين ذهبوا إلى عدم وجوب العزم .

والفرق بين عامة الحنفية وغيرهم من الجمهور هو أن الجمهور لايعذبون السببية عذاب التنقل من الجزء الأول بقدر التحريمة من الوقت إلى الثاني مثله فإلى الثالث ثم إلى الآخر ، بل يعتبرون الوقت السابق على مباشرة الفعل كله سبباً .

ونسب إلى بعض أصحاب الشافعي بأن الصلاة تجب في أول الوقت أداءاً فإن أخرت كانت قضاءاً، ولكن قال السبكي: «ينسب هذا القول إلى بعض أصحابنا، وقد كثر السوال من الشافعية عنه فلم يعرفوه ولايوجد في شيء من كتب المذهب».

قلت والصحيح عندنا أن سبب الوجوب هو إما دخول الوقت أو الدخول في الوقت كما قد بينا ومجموع الوقت صالح لصحة الأداء ولاتأثير لمجموعه في أصل التكليف بالحكم .

وراجع للتفصيل المصادر التالية :

كتاب التلخيص للجويني (١/٣٤٩-٣٥٥) ، والفصول في الأصول للجصاص (٢/١٦٦) ، والتحرير (ص:٢٤١) ، وميزان الأصول (١/٣٣٨) ، وشرح المغني للقآني (ورقة:١١) ، وكشف الأسرار

الوجوب إلى كل ما يلي ابتداء الشروع من الأجزاء الصحيحة .

فإن لم يؤد في الأجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئذٍ يضاف الوجوب إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لايتصور إلا في العصر فإن في غيره من الصلاة كل الأجزاء صحيحة[1] .

للبخاري (٢١٩/١) ، الشافي شرح أصول البزدوي (ورقة : ٨٠) ، ومسائل الخلاف للصيمري (ورقة:٢٨) ، وشرح الحسامي للسغناقي (ورقة:٦٠-٦١)، وتيسير التحرير (١٨٩/٢)، والمحصول (٢٩٠/٢)، والإبهاج (٩٣/١-٩٩) ، وإحكام الفصول (ص:٢١٥)، وأصول السرخسي (٣٠/١-٣٦)، وشرح الكوكب المنير(٣٦٩/١)، وشرح الحسامي لأبي الفضل النوري (ورقة:٥٥) .

١- قلت : إن كان المراد بصحة أجزاء الوقت مايرجع إلى الأداء دون القضاء فهو صحيح ، وإن كان المراد بها تساوي الأجزاء كلها من أولها إلى آخرها في معنى الإجزاء والكمال والفضيلة وعدم تأثير التعمد بالتأخير في تعلقها بالكراهة فهذا غير مسلم .

وذلك بدليل مواظبة الرسول صلى الله عليه وسلم على أول وقتها في غير أحوال العذر والحرج والحاجة كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ﴿مَا صَلَّى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلاَةً لِوَقْتِهَا الآخِرِ إِلاَّ مَرَّتَيْنِ حَتَّى قَبَضَهُ اللهُ﴾أخرجه الترمذي برقم [١٧٤]، <<===

وهذا الجزء الناقص مقدار مايسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات عند زفر[1] رحمه الله فلا تنتقل السببية عنده إلى ما بعده لأنه خلاف الأمر والشرع .

والحاكم برقم [٦٨٣] ، والدارقطني برقم [٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١] ، والبيهقي (١/ ٤٣٥) وهو حديث صحيح بمجموع الطرق ، وكذلك أحاديث ترغيب الصلاة في أول وقتها وهي كثيرة وصحيحة ، وكذلك الأحاديث الواردة في ذم الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها وهي أيضاً صحيحة وكثيرة أخرجها أصحاب الصحاح والسنن ، والذم مرتب على تأخيرهم الصلوات إلى أواخر الأوقات ، لا إلى أن يخرج كل الوقت ، لأن تأخير الصلاة عمداً حتى يخرج جميع وقتها كفر عند كثير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والمحدثين .

١- هو الإمام زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري، صاحب أبي حنيفة، قال فيه أبوحنيفة: إمام من أئمة المسلمين وعلم من أعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه ، وقال أيضاً : هو أقيس أصحابي . وقال الذهبي: هو من بحور الفقه وأذكياء الوقت ، وكان يدري الحديث ويتقنه . ولد سنة عشر ومائة ، ومات سنة ثمان وخمسين ومائة بالبصرة .

أنظر : تاج التراجم (ص:١٦٩) ، طبقات ابن سعد (٣٨٧/٦) ، ولسان الميزان (٤٧٦/٢) ، سير أعلام النبلاء (٣٨/٨) .

فإن كان هذا الجزء الأخير كاملاً كما في صلاة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلاة ويحكم بالاستئناف .

وإن كان هذا الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر وجبت ناقصة[1] فإن

***

١- قلت : ما المراد بقوله : «وجبت ناقصة» ؟ باعتبار النقصان في بعض أركانه كنقص عدد الركعات والسجدات مثلاً ؟ فلايمكن القول بهذا النوع من النقصان .

أو باعتبار نقص في أصل صفة المطالبة بالفعل كأن يتنازل الطلب من الوجوب إلى الاستحباب ؟ فليس هذا أيضاً يراد به عندهم ولا عند غيرهم .

أو باعتبار نقص في الأجر والثواب ؟ فإن كان هذا مقصودهم فلايصح القول به أيضاً ، لأنه لامناسبة ولاتأثير لنقص الأجر والثواب في إبطال الصلاة بعد خروج الوقت المختار ، أو الاضطرار .

أو باعتبار أن الوقت ليس مرغوباً فيه عند الشارع لأداء الصلاة ؟ فهذا أيضاً لايعني بأن الصلاة تبطل بخروج هذا الوقت ودخول الوقت الآخر الذي هو وقت صحيح بالاتفاق لصفة القضاء .

فدعوى النقص قصة خيالية اختلقت كجواب عن أحاديث صحيحة ترد على تفريقهم بين وقت الفجر ووقت العصر فجعلوا النصوص تابعة لهذه القصة وأطمئنوا عليها ، والحال أن الظن لايغني من الحق شيئاً .

اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة لأنه أداها كما وجبت(١)

وكان قوله إلى ما يلي ابتداء الشروع شاملاً للجزء الأول وللجزء الناقص ، لأن الجزء الأول والجزء الناقص إنما يصير سبباً لوجوب الصلاة إذا شرع فيه ، وأما إذا لم يشرع فيه لم يصر سبباً فينبغي أن يقتصر عليه إلا أن الجزء الأول لاهتمام شأنه عند الجمهور ، صرح به حتى ذهب كل الأئمة سوى أبي حنيفة رحمه الله إلى استحباب الأداء فيه . وكذا الجزء

_____

١- قلت : الصلاة تجب بإيجاب من الشارع ، والكم والكيف تابعان لإرادته ومشيئته فلاعبرة بدليل القصة والخيال مقابل ما صح عن صاحب الشريعة من الأحاديث الصحيحة وهي عن أبي هريرة مرفوعاً : ﴿مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ ، وَمَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْفَجْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ﴾ أخرجه مسلم برقم [٦٠٨] ، فالشرع لم يفرق بين وقت الفجر والعصر ، بل في رواية البخاري برقم [٥٥٦] : ﴿إِذَا أَدْرَكَ أَحَدُكُمْ سَجْدَةً مِنْ صَلاةِ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ صَلاَتَهُ ، وَإِذَا أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنْ صَلاَةِ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ صَلاَتَهُ﴾ ، أمر صاحب الشرع بالإتمام ولم يفرق بين وقتي العصر والصبح ، إذاً دليل الخيال مردود على متخيِّله بكل اعتبار.

الناقص لأجل خلافية[١] زفر رحمه الله فيه صرح بذكره .

وهذا كله إذا أدى الصلاة في الوقت وأما إذا فاتت الصلاة عن الوقت فحينئذٍ يضاف الوجوب إلى جملة الوقت لأنه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سبباً وهو كونه ظرفاً للصلاة لأنه لم يبق الوقت .

فلما كان كل الوقت سبباً للقضاء وهو كامل فحينئذٍ تجب الصلاة كاملة فلا يتأدى إلا في الوقت الكامل وإليه أشار بقوله:

(فلهذا لايتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) يعني فلأجل أن سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص إذا لم يؤده في الأجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الأمس هو كل الوقت الفائت الكامل . قلنا: لايتأدى عصر الأمس في الوقت الناقص[٢] .

لأنه لما فاتت الصلاة عن الوقت كان كل الوقت سبباً وهو كامل باعتبار أكثر أجزائه، وإن كان يشتمل على الوقت الناقص فلايصح قضاؤه، إلا في الوقت الكامل .

ويتأدى عصر يومه في الوقت الناقص لأنه لما لم يؤده في الوقت الأول واتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو سبباً لوجوبه فيؤدى ناقصاً كما وجب .

١- في «س» ، «ف» : «خلاف» .

٢- هذا تفريع على قصة خيالية التي ذكرناها ومردودة مقابل النصوص .

ولا يقال: إن من شرع في صلاة العصر في أول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس فإن هذه الصلاة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل .

لأنا نقول إنما يلزم هذا لضرورة ابتنائه على العزيمة ، فإن العزيمة في كل صلاة أن تؤدى في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الإقبال على العزيمة مما لايجتمع قط فيجعل هذا القدر من الكراهة عفواً .

(ومن حكمه اشتراط نية التعيين) أي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بأن يقول نويت أن أصلي ظهر اليوم ولايصح بمطلق النية لأنه لما كان الوقت ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب أن يعين النية .

(ولا يسقط لضيق الوقت) أي إذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره إلى آخر الوقت أو بسبب نومه أو نسيانه لايسقط التعيين عن ذمته لأنه إنما جاء الضيق بسبب العارض وفي الأصل كان سعة .

(ولايتعين بالتعيين إلا بالأداء) أي إن عين أحد أول الوقت أو أوسطه أو آخره لايتعين بتعيينه اللساني أو القصدي إلا إذا أدى ، ففي أي وقت أدى يكون ذلك الوقت متعيناً وإن لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لايسمى قضاءاً .

(كالحانث في اليمين) فإنه يتخير في كفارتها بين ثلثة أشياء ، إطعام

عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبةٍ ، فإن عين واحداً منها باللسان أو بالقلب لايتعين عند الله تعالى مالم يؤده ، فإذا أدى صار متعيناً وإن أدى غير ما عينه أولاً يكون مؤدياً .

(أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان) عطف على قوله «إما أن يكون ظرفاً» وهو النوع الثاني من الأنواع الأربعة للموقت ، ولافرق بينه وبين القسم الأول إلا ان يكون الأول ظرفاً وهذا معياراً.

والمعيار هو الذي استوعب الوقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره ، فإن الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره ، فيكون معياراً وهو سبب لوجوبه أيضاً وقد اختلف فيه .

فقيل: الشهر كله سبب للصوم .

وقيل: الأيام فقط دون الليالي .

ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر .

وقيل: أول كل يوم سبب لصومه على حدة .

وقد ذكرنا كله في «التفسير الأحمدي» .

ولم يذكر هاهنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط للأداء أيضاً إكتفاءاً بالقرائن .

ثم فرع على كونه معياراً فقال: (فيصير غيره منفياً) أي لما كان شهر رمضان معياراً للصوم يصير غير الفرض منفياً في رمضان كما قال عليه

[الصلاة و] السلام : ﴿إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان﴾[١] .

ولاتشترط نية التعيين بأن يقول «بصوم غد نويت بفرض رمضان»[٢] لأن هذا التعيين إنما شرع في الصلاة لكون وقتها ظرفاً صالحاً لغيرها أيضاً وهو منتفٍ هاهنا .

وقال الشافعي رحمه الله: لابد من تعيين النية قياساً على الصلاة[٣] .

***

١- قلت: ليس هذا بحديث ، ولا له وجود في كتب السنة ، ودأب الحنفية معروف في عزو أي شيء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم : «قال عليه السلام» إن اقتضت المصلحة المذهبية ، هذا كتاب «الهداية» من أمهات متون الفقه الحنفي وأحسنها عندهم ينسب صاحبه إلى النبي عليه الصلاة والسلام أي شيء يريده ويشاء ولا يبالي ولايستحيي قائلاً: قال عليه السلام ، وقد وضحنا الموضوع في مقدمة كتابنا «تحقيق الغاية» راجعه لزاماً .

٢- هذه نية مبتدعة ومعروفة بين عوام الحنفية وخواصهم ، ويعلمونها الناس في رمضان باعتقاد أنها فرض على الصائم ولاحول ولاقوة إلا بالله.

٣- ليس دليله القياس فقط ، بل الشافعي إمام أهل السنة وأمير المحدثين في وقته فدليله فيما ذهب إليه هو حديث حفصة رضي الله عنها مرفوعاً : ﴿مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ فَلاَ صِيَامَ لَهُ﴾ وهو حديث صحيح أخرجه

<<====

وقال زفر رحمه الله: لاحاجة إلى أصل النية أيضاً لأنه متعين بتعيين الله تعالى .

وخير الأمور أوسطها وهو فيما قلنا .

(فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف) تفريع على ما سبق أي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بأن يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف أيضاً بأن ينوي النفل أو واجباً آخر فلايكون إلا عن رمضان .

والمراد بهذا الخطأ ضد الصواب لا ضد العمد ، فإن العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم .

(إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله) استثناء من مقدر أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد إلا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجباً آخر من القضاء والكفارة ، فإنه يقع عما نوى لا عن رمضان عند أبي حنيفة رحمه الله .

لأن وجوب الأداء لما سقط في حقه يتخير بعد ذلك بين الأكل وبين

أبوداوود برقم [٢٣٤٤] ، وابن خزيمة برقم [١٩٣٣] ، وآخرون ، وراجع تخريجه مفصلاً في إرواء الغليل (٤/٢٥-٣٠) .

وأنظر أيضاً أدلة مذهب الشافعي في الحاوي (٣/٣٩٧) ، والمجموع (٦/٢٨٩) .

واجب أخر .

وعندهما لايصح ؛ لأن شهود شهر موجود في حقه كالمقيم وإنما رخص له بالإفطار لليسر فإذا لم يترخص عاد حكمه إلى الأصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس .

(بخلاف المريض) فإنه إن نوى نفلاً أو واجباً آخر لم يقع عما نوى لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري ، فإذا صام وتحمل المحنة على نفسه عُلمَ أنه لم يكن عاجزاً فيقع عن رمضان[1] وهذا هو المختار .

وقيل: رخصته أيضاً متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر . وقيل في التطبيق بينهما: أن المريض الذي يضر به الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري ، والمريض الذي لايضر به الصوم كمرض امتلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فإذا صام هذا المريض ظهر أنه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان .

(وفي النفل عنه روايتان) متعلق بقوله ينوي واجباً آخر أي في صوم النفل [للمسافر][2] عن أبي حنيفة رحمه الله روايتان: في رواية الحسن[3] يقع

١- قلت: يقع على وجه الظن والاحتمال والخيال وإلا فحديث ﴿إِنَّمَا ٱلأَعْمَالُ بالنِّيَّات﴾ يرد على ذلك كله .

٢- ساقط من «ف» .

عما نوى وفي رواية ابن سماعة[١] عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لأبي حنيفة رحمه الله نقلاً عنه .

فالدليل الأول أنه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا هاهنا .

والدليل الثاني أنه لما رخص له بالفطر ليصرفه إلى منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه إلى منافع دينه وهو[٢] قضاء ما وجب عليه من

٣- هو الحسن بن زياد اللؤلوي ، كان يختلف إلى أبي يوسف وزفر ، كان أحد الأذكياء البارعين في الرأي ، صاحب أبي حنيفة توفي سنة أربع ومأتين .

أنظر: تاج التراجم (ص:١٥٠) ، وسير أعلام النبلاء (٥٤٣/٩)، وأخبار أبي حنبفة وأصحابه (ص:١٣١-١٣٣) .

١- هو محمد بن سماعة بن عبيد بن هلال التميمي ، حدث عن الليث بن سعد وأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، وكتب النوادر عن أبي يوسف ومحمد ، وولي القضاء للمأمون ببغداد ، ولد سنة ثلاثين ومائة ، وتوفي سنة ثلاث وثلاثين ومائتين .

أنظر: تاريخ بغداد (٢٤١/٥) ، وتاج التراجم (ص:٢٤٠) ، وسير أعلام النبلاء (٦٤٦/١٠) .

٢- كذا في النسخ «الخطية» ، وفي «ط» وهي .

القضاء والكفارة أولى لأنه إن مات في هذا الرمضان لم يعاقب لأجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس بأهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه .

(أو يكون معياراً له لا سبباً كقضاء رمضان) عطف على السابق وهو النوع الثالث من الأنواع الأربعة للموقت فإن وقت القضاء معيار بلاشبهة وسبب وجوبه هو [شهود][1] الشهر السابق لا هذه الأيام فإن سبب القضاء هو سبب الأداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فإنه إذا لم يعلم تعيين الوقت فأي وقت يكون شرطه .

ووقع في بعض النسخ (والنذر المطلق) فإن وقته معيار له وليس سبباً لوجوبه وإنما السبب هو النذر .

وأما النذر المعين فقيل: إنه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وإنما يخالفه في بعض أحكامه وهو اشتراط نية التعيين [في المطلق][2] وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به .

والظاهر أن النذر المعين شريك لرمضان في كون الأيام معياراً له وسبباً للوجوب بعدما أوجب على نفسه في هذه الأيام وإن قالوا بأن النذر سبب للوجوب .

_____

١- ساقط من «ف» .

٢- الزيادة من «ز» .

والحاصل أن النذر المعين شريك لرمضان في بعض الأحكام ولقضاء رمضان في بعض أخر ؛ فألحق بأيهما شئت .

وصاحب المنتخب الحسامي[١] جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من أقسام الأمر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر ، ومن أدخلهما في المقيد نظر إلى أنهما مقيدان بالأيام دون الليالي وهذا تمحل.

(وتشترط فيه نية التعيين ولايحتمل الفوات بخلاف الأولين) أي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بأن يقول نويت للقضاء والنذر ولايتأدى بمطلق النية [لوجود المزاحم في هذا اليوم لأن القضاء مطلق من الوقت][٢] ولا بنية النفل أو واجب آخر .

(كذا يشترط فيه التبييت) أي النية من الليل لأن ما سوى رمضان كله

***

١- هو محمد بن محمد بن عمر أبو عبدالله حسام الدين الأخسيكثي كان شيخا فاضلاً إماماً في الفروع والأصول ، له المختصر في أصول الفقه المعروف بالمنتخب الحسامي ، وشرحه أمير كاتب الإتقاني وعبدالعزيز البخاري ، وحسين بن علي السغناقي ، وأبوالفضل محمد بن محمد النوري وغيرهم ، توفي سنة أربع وأربعين وستمائة . أنظر تاج التراجم (ص:٢٤٥)، والفوائد البهية (ص:١٨٨).

٢- الزيادة من «ف» .

محل للنفل فيقع جميع الإمساكات عن النفل مالم يعين من الليل الصوم العارضي وهو القضاء والكفارة .

والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فإنه يتأدى بمطلق النية ، ونية النفل ولكن لايتأدى بنية واجب أخر ولا يشترط فيه التبييت لأنه معين في نفسه كرمضان لايقع الإمساك المطلق إلا عليه مالم يصرفه إلى واجب آخر .

وأيضاً لايحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام له يكون مؤدياً لأن كل العمر محل له عندنا .

وعند الشافعي رحمه الله إن لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبراً له على التكاسل والتهاون[1] .

(بخلاف) القسمين (الأولين) وهما الصلاة والصوم فإنهما يحتملان الفوات إذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاءاً .

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج) عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من أنواع المؤقت يعني أو يكون وقت المؤقت مشكلاً أي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج ، فإنه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين:

١- أنظر معرفة السنن والآثار (٣٠٥/٦) ، والسنن الكبرى (٢٥٣/٤) ، وكتاب الأم (١٠٣/٢) وهو مذهب أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهما أيضاً .

الأول إن وقت الحج شوال وذوالقعدة وعشرة ذي الحجة والحج لايؤدى إلا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلاً فمن هذا الوجه يكون ظرفاً .

ومن حيث أنه لايؤدى في هذا الوقت إلا حج واحد يكون معياراً بخلاف الصلاة فإنه في وقت واحد يؤدى فيه صلوات مختلفة .

والثاني : أن الحج لايفرض في العمر إلا مرة واحدة فإن أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسّعاً يؤديه في أي وقت شاء وإن لم يدرك العام الثاني [بأن مات][1] يكون الوقت مضيَّقاً لابد له أن يؤدي في العام الأول .

لكن أبا يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق[2] ، ومحمداً رحمه الله اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رحمه الله:

(ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله) أي لابد عند أبي يوسف رحمه الله أن يؤدي الحج في العام الأول احتياطاً احترازاً[3] عن الفوات فإن الحياة إلى العام الثاني موهوم والوقت مديد .

وعند محمد رحمه الله يترخص له أن يؤخر إلى العام الأخر بشرط أن

١- الزيادة من «ز» .

٢- في «س» ، «ف» : التضيق .

٣- كذا في «ف» و «س» ، وفي الأخرى «احتراز» .

لايفوت منه .

وثمرة الاختلاف لاتظهر إلا في الإثم فإذا لم يؤد في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف رحمه الله ثم إذا أداه في العام الثاني يرتفع عنه الإثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام .

وعند محمد رحمه الله لايأثم إلا عند الموت أو إدراك علاماته ولايكون مردود الشهادة ولكن كلما أدى يكون أداءاً عند الفريقين لاقضاءاً .

(ويتأدى باطلاق النية لابنية النفل) هذا من حكم كونه مشكلاً أي إن أدى الحج بمطلق النية بأن يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما إذا قال نويت حج النفل فإنه يقع عن النفل .

وقال الشافعي رحمه الله يقع هاهنا عن الفرض أيضاً لأنه سفيه يجب أن يحجر عليه ولايقبل تصرفه .

قلنا: هذا يبطل الاختيار الذي هو شرط في العبادات [والحج][1] .

والحاصل أن الحج لما كان يشبه المعيار والظرف أخذ شبهاً من كل منهما فمن حيث كونه معياراً أخذ شبهاً من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شبهاً من الصلاة فلايتأدى بنية النفل كالصلاة وهكذا ينبغي أن يفهم .

ثم لما فرغ المصنف عن مباحث المطلق والموقت[2] شرع في بيان كون

***

١- الزيادة من «س» .

الكفار مامورين بالأمر أو لا فقال :

(والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات)[1] لأن الأمر بالإيمان في الواقع لايكون الا للكفار . وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُو آمِنُوا﴾ فإنما يراد به الثبات على الإيمان والاستقامة عليه أو مواطأة القلب للسان ، أو نحو ذلك وكذاهم أليق بالعقوبات لأن العقوبات وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار أولى بهما سيما عند أبي حنيفة رحمه الله .

لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لاساترة

٢- في «ز» «المقيد» .

١- هذا مذهب علماء ما وراء النهر من الأحناف ، وقال الأسمندي في بذل النظر في أصول الفقه (ص:١٩٢) : لم ينقل في هذه المسئلة نص عن أصحابنا المتقدمين ، إلا أن مشايخنا المتأخرين خرجوها بناءاً على تفريعاتهم ، فإن محمداً قال في كتاب المناسك : إن الكافر إذا دخل مكة ثم أسلم فأحرم وحج لايلزمه دم ترك الوقت لأن ذلك ليس عليه الخ .

أنظر: أصول السرخسي (٧٣/١) ، وميزان الأصول (٣٠٨/١)، وأصول الفقه لأبي الثناء اللامشي (ص:١٠٥) ، وكتاب الأنوار لأكمل الدين البابرتي (ورقة:٢١) ، وكشف الأسرار للبخاري (٢٤٢/٤) .

ومزيلة للمعصية وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي أن نتعامل معهم حسب ماتعاملنا بيننا في البيع والشراء والإجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فإنهما مباحان لهم لالنا وإليه أشار عليه الصلاة والسلام : بقوله ﴿الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا﴾[١] وإنما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا .

(وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلاخلاف) يعني أن الكفار مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلاة والزكوة والحج في حق المواخذة في الأخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرٍ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ﴾[٢] أي لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكوة المفروضة.

هكذا قالوا ، وقد فسَّرته في التفسير الأحمدي بأطنب وجه وأشمله[٣].

(وأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض) يعني أنهم مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا . أيضاً عند البعض من مشايخ

١- بحثت عنه كثيراً ولم أجده إلى الآن .

٢- سورة المدثر الآيات [٤١-٤٤] .

٣- أنظر: (ص:٧٣٣) .

العراق[١] وأكثر أصحاب الشافعي[٢] رحمه الله .

وهذه مغلطة عظيمة للقوم لأن الشافعي رحمه الله لما لم يقل بصحة أدائها منهم حالة الكفر ولابوجوب قضائها بعد الإسلام فما معنى وجوب الأداء في الدنيا[٣] فلذا أولوا كلامه بأن معنى الخطاب في حقهم «أمنوا ثم

***

١- وهم الكرخي ، وأبوبكر الجصاص ، والصيمري وغيرهم ، وأنظر الفصول في الأصول للرازي (٢/١٥٦-١٥٨) ، ومسائل الخلاف للصيمري (ورقة:٢٥) .

٢- وكذلك أحمد وأكثر أصحابه ، ومالك وأكثر أصحابه ، أنظر : شرح الكوكب المنير (١/٥٠٠) ، والتمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (١/٢٩٨) ، والذخيرة للقرافي (١/٨٥) ، وشرح تنقيح الفصول (ص:١٦٢) ، وإحكام الفصول للباجي (ص:٢٢٤) ، والمحصول للرازي (٢/٣٩٩) ، والتبصرة (ص:٨٠) ، والتلخيص للجويني (١/٣٨٦) ، وقواطع الأدلة (١/١٧٠) .

٣- قلت : إن الشافعي رحمه الله لم يقل بصحة صلاة الكافر لأجل انتفاء شرط الإيمان ، وهذا صحيح بلاشك ، وكذلك لم يقل بوجوب القضاء بعد الإسلام لقول صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام : ﴿الإِسْلاَمُ يَهْدِمُ مَا قَبْلَهُ﴾ أخرجه مسلم برقم [١٩٢] ، ومعنى وجوب الأداء في الدنيا هو أنه مطالب بعبادة ربه في الدنيا ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ

<<===

صلوا» فيقدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات .

وثمرته أنهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلاة كما يعذبون بترك إعتقادها اتفاقاً فلولم يكونوا مخاطبين بأداء العبادات في الدنيا لما عذّبوا في الأخرة بتركها .

هذا غاية ما قيل في التلويح[1] في تحقيق هذا المقام .

(والصحيح أنهم لايخاطبون بأداء ما يحتمل السّقوط من العبادات) أي المذهب الصحيح لنا أن الكفار لايخاطبون بأداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلاة والصّوم ، فإنهما يسقطان عن أهل الإسلام بالحيض والنفاس ونحوهما[2] لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن

الَّذِيْ خَلَقَكُمْ﴾ سورة البقرة الآية [٢١] .

فما قاله الشافعي رحمه الله وغيره هو عين الفقه والفهم والبصيرة في الدين ، والمغلطة في عقلية من دينه «أبو يوسف قال كذا ومحمد قال كذا» كما سبق النقل عن الأسمندي .

١- التلويح شرح التوضيح (٢١٣/١) .

٢- قلت : بل الصحيح مذهب الجمهور بأن الكفار مخاطبون بالأصول والفروع خطاب التكليف والمطالبة بالأداء بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُوْنِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أنِ اعْبُدُو اللهَ وَاجْتَنِبُوْا الطَّاغُوْتَ﴾ وبدليل أمثالها الأخرى

<<====

الكثيرة من الآيات التي تدل على إيجاب العبادة وغيرها من الأحكام في الذمة في الدنيا حيث أن سبب خلق الإنسان هو العبادة ، ثم قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ، قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ﴾ نص قاطع على التكليف بها اعتقاداً وأداءاً لم يسقط عنهم في الدنيا ، وهذا واضح جداً .

أما الماوراء النهريون من الأحناف فليس معهم فيما ذهبوا إليه صريح المنقول ولا صحيح المعقول، إلا ما وجدوا من الفروع عن أبي يوسف ومحمد التي تدل على ما اختاروه من المذهب بناءاً عليها ، فقد قال السرخسي في الأصول (٧٤/١) : «ومشايخ ديارنا يقولون إنهم لايخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا نصاً ولكن مسائلهم تدل على ذلك» .

فعلى كلٍّ بناءُ القاعدة على نصوص قطعية ثبوتاً ودلالة هو الصحيح ، ولا اعتبار بقول أبي يوسف ومحمد وغيرهما مقابل تلك النصوص ، ولكن مزاج فقه أهل الرأي يختلف عن طبيعة الفقه الإسلامي في أحيان كثيرة .

ثم أي ملازمة بين سقوط الصلاة والصوم في حالة الحيض والنفاس عن المرأة المسلمة وبين سقوطهما عن الكفار ؟ والحال أن الشرع دل في حالة الحيض والنفاس على سقوطهما عن المرأة دلالة قاطعة ، والشرع نص على كون الكافر مكلفاً بها في نصوص كثيرة ولم يرد فيه مايدل

﴿لتأتِي قَوماً مِنْ أَهْلِ الْكِتَـابِ فَـادْعُهُمْ إِلَـى شَـهَادَةِ أنْ لاَّ إِلـهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّـي رَسُوْلُ اللهِ ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوْكَ فَأَعْلِمْهُمْ أنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَـوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ﴾(١) الحديث . فإنه تصريح بأنهم لايكلفون بالعبادات إلا بعد الإيمان(٢) .

على السقوط ؛ فما أقبح هذا القياس وأفسده .

١- أخرجه البخاري برقم [١٣٩٥] ، ومسلم برقم [٢٩] .

٢- قلت : هذا التعبير مخالف لعقيدة أهل السنة والجماعة بحيث أن الإيمان عندهم عبارة عن الشهادة والتصديق والعمل ، فاعتبار المؤلف الشهادة والتصديق وحدهما إيماناً كاملاً دون أركان العمل اعتبار فاسد ؛ لأنهم اتفقوا على أن الشهادة والتصديق مع إنكار وجحود أركان العمل الأربعة لايخرج صاحبها عن الكفر ، ولكن المؤلف وأصحابه فرقوا هنا بين العبادات والإيمان بناءاً على معتقدهم المبتدع الفاسد .

فالصحيح أن حديث معاذ نص في بيان التصديق مجملاً وأركان العمل مفصلاً وهما إيمان ، ولا دلالة له على أن الكافر غير مطالب بأداء أركان العمل ، بل الصحيح كونه مطالباً بالإيمان يعني كونه مطالباً بأركان العمل الأربعة وهي الصوم والصلاة والزكاة والحج ، والتدرج من الإيمان إلى الصلاة ثم إلى الصوم وغيرها في الحديث المذكور لمصلحة بيان الترتيب بين أركان عمل الإيمان لا لغرض التنويع والتفريق ، مثل
<<

وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لاجرم كانوا مخاطبين به .

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث الأمر شرع في مباحث النهي فقال:

٣- النَّهْيُ

(ومنه[1] النهي وهو قوله) أي القائل (لغيره على سبيل

التدرج من التكبير إلى القراءة ثم إلى الركوع إلى أن يَتَشَهَّدَ ويُسَلِّم في الصلاة فإنه لايعني بأن التكبير أصل وما بعده من الأركان فرع ، وهذا هو المحمل الصحيح للأحاديث والآيات ، فنظرة أهل الرأي في قضية خطاب الكفار نظرة خاطئة بلاشك .

١- ذكر هنا النهي من أنواع الخاص بمعنى أنه وُضع لمعنى معلوم على الانفراد وغير محتمل للبيان بيان التفسير والتوضيح في أي حال من الأحوال ، نظير ما قاله في الأمر .

ولكن الصحيح عندنا أنه ليس بخاص بالمعنى المذكور ، كما أن الأمر لم يكن خاصاً وذلك لوجوه:

الأول: إن صيغة النهي وردت في النصوص الشرعية لمعان كثيرة كالتحريم ، والكراهة والتحقير ، وبيان العاقبة ، والدعاء ، والتأسي ،

<<====

والإرشاد ، والشفقة ، والأدب والتهديد ، وإباحة الترك ، والإلتماس ، والتصبر ، وإيقاع الأمن ، والتسوية والتحذير ونحوها ، ولكل معنى من المعاني المذكورة نظائر كثيرة في نصوص الكتاب والسنة .

ثم الاختلاف بينهم شديد في أن ما هو المعنى الذي وضع له النهي وضعاً حقيقةً ؟ فقال قوام الدين الكاكي في جامع الأسرار (ورقة/٢٣)، وأكمل الدين البابرتي في كتاب الأنوار (ورقة/٤١)، وعبدالعزيز البخاري في كشف الأسرار (١/١٧٧،٢٥٦) ، والتفتازاني في التلويح (١/٢١٥)، والنسفي في شرح مختصره(١/١٤٠) ، والإزميري في شرح المرآة (١/٣١٦) ، واللامشي في أصول الفقه (ص:١٠٨) ، وحامد آفندي في شرح المرآة (١/٢٩٠) ، والخادمي في منافع الدقائق (ص:١٦٦) ، وأمير بادشاه في تيسير التحرير (١/٣٧٥) ، والموستاري في مفتاح الحصول (ورقة:٧٠) ، وأبوالفضل النوري في شرح الحسامي (ورقة:٧٩-٨٠) ، وحسن جلبي بن محمد شاه الفناري في حاشيته على التلويح (٢/٤١) ، ومظفر الدين ابن الساعاتي في نهاية الوصول إلى علم الأصول (ورقة:٨٧) ، بعد نقل أكثر المعاني المذكورة : «ثم صيغة النهي وإن كانت مترددة بينها فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق ، فأما الكلام في أنها حقيقة في التحريم دون الكراهة ، أو على العكس ، أو مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، أو موقوف

<<====

فعلى ما تقدم في الأمر من المزيف والمختار عندنا» .

وقد عرفنا في الأمر اختيار عامة الحنفية بأنه حقيقة في الوجوب ومجاز في الباقي فالنهي عندهم حقيقة في التحريم ومجاز في أخرى ، واختيار مشايخ سمرقند وكذا الساعاتي في بديع النظام (ورقة:٨٧) أنه حقيقة في الطلب الشامل للندب والإيجاب، فالنهي عندهم حقيقة للمنع الشامل للتحريم والكراهة فيلزم به الاشتراك.

وهذا الاختلاف وحده ينافي خصوص النهي ويمنعه من أن لايكون محتملاً للبيان .

ثم الاختيار بأنه حقيقة في التحريم ومجاز في الأخرى لايثبت بهذا القدر من القول والاختيار أيضاً القطعُ بمدلوله والانتفاءُ بحاجة البيان في مواقع الاستعمال ، لأن الحقيقة مع احتمال المجاز تحتاج إلى التعيين ، وتعيينها يقتضي نفيَ القرائن الصارفة ، ونفيُها تابع للأدلة وهي قد تفيد القطع بانتفائها وقد تفيد الظن .

فالقطع والظن حقيقة يدوران مع أدلة انتفاء القرائن ، وبواسطتها يتعدى الحكم بضرورة البيان وعدمه إلى دلالة الصيغة ، فالقول بأن الصيغة بذاتها وبدون ما ذكرنا متضمنة لمعنى الخصوص والقطعية مغالطة عظيمة.

والثاني: اختيار عامتهم بأن صيغة النهي المطلقة حقيقة في التحريم
<<====

ومجاز في الباقي أيضاً قول مجرد عن الصدق ، ودعوى عاطلة عن مطابقة الواقع ، ورأي خال عن المتانة والرصانة والصحة والصفا، وذلك لأنها لاتفيد التحريم عندهم إلا إذا كان طريق ثبوتها قطعياً و إلا فالكراهة ، ففي هذه الصورة لم يبق للصيغة دور سوى إفادتها المنع مطلقاً كما هو اختيار مشايخ سمرقند وعلى رأسهم أبومنصور الماتريدي وآخرون ، أما الشدة في طلب الامتناع والخفة التي يدور حولها التحريم والكراهة فمنشأهما القطعية والظنية في الطريق عندهم لاالصيغة بذاتها.

فعلى هذا النزاعُ والمناقشاتُ في كون صيغة النهي خاصاً بمعنى أنه لايحتمل البيانَ ومدلولُه قطعي وهو التحريم بحث عبث ، وتخريج الفروع على هذا الأصل والتكلف برد الأحاديث والسنن كما مر في خصوص الأمر من جنس اللغو والتعقيد والهزل الذي يمجه العقل وتأباه طبيعة الفقه الإسلامي المحمود .

ثم تعليق التحريم مع القطعية في الثبوت ، والكراهةِ مع الظنية أيضاً من قصور النظر وفضول التصور ؛ لأنهم اتفقوا على أن النهي عن الفعل يعني وجودَ القبح والمفسدة في المنهي عنه ؛ فالعقلية الإسلامية والسليمة من المسِّ والعتاه تقتضي الحكم بالتحريم أو الكراهة بناءاً على وجود كمال القبح والفساد في المنهي عنه ونقصانهما كما هو رأي الجمهور ، لا على القطعية والظنية في الطريق كما ذهب إليه الأحناف ، وخطأ

مذهبهم ظاهر بيِّن في هذا الأمر .

ثم قول ابن الهمام في التحرير (ص:١٥٥) مع شرحي أمير بادشاه (٣٧٥/١) وابن أمير الحاج (٣٢٩/١) : «وتقييد الحنفية التحريم بقطعي الثبوت وكراهة التحريم بظنيه ليس خلافاً في أن النهي النفسي نفس التحريم ، ولاتعدد في حقيقة النهي في نفس الأمر ؛ فإن الثابت في نفس الأمر «طلب الترك حتماً» ليس غير ، وهذا الطلب قد يصل ما يدل به عليه بقاطع إلينا فيحكم ثبوت الطلب قطعاً وهو التحريم ، وقد يصل بظني فيكون ذلك الطلب مظنوناً ونسميه كراهة تحريم» ليس بجواب علمي عن هذا الإيراد ؛ لأن البحث في خصوص الصيغة دلالةً ، والدعوى أنها خاص في التحريم من غير اعتبار بأمر آخر يتوقف عليه حقيقةُ التحريم أو يترتب عليه كمالُ التحريم أو نقصانُه .

والفرق بين التحريم وكراهة التحريم من حيث التخريج والتفريع كبير معروف في كتب الفقه ، فتحليل مشكلة القضية على أساس أنه اختلاف في التسمية بأن هذا تحريم وهذا مكروه تحريماً ولا فرق بين مدلوليهما أصولاً وتخريجاً ليس بصحيح ، والتعبير في الشرحين بالحتم عن التحريم أولاً ثم تفسير الحتم وتقسيمه إلى تحريم وكراهة التحريم . ثانياً خير دليل على أن ماقالوه ليس بعلم ولاتحقيق ولاتدقيق وإنما هو إمساك الأنف من وراء القفا .

<<====

والثالث: ذهب جمهورهم لإفادة صيغة النهي التحريم إلى اشتراط كون الصادرمنه النهي مستعلياًعن الشخص المطلوب عنه الامتناع عن الفعل، وإلا فمفادها المجاز وهو الالتماس والتضرع والدعاء ونحوها لا التحريم، فاولاً لا أدري أي فقه ومعرفة ودقة في اشتراط الاستعلاء في النواهي الشرعية ؟ وثانياً قولهم بأن النهي من الخاص بمعنى أنه «وضع لمعنى معلوم على الإنفراد وهو التحريم» قول خطأ على الإطلاق ، بدليل أنهم زادوا على أصل الوضع شرطين وهما : كونه ثابتاً بطرق قطعية ، وكون الناهي مستعلياً .

وبهذا القدر من البيان يستطيع اللبيب الاطلاع على حاجة سبر آراء أهل الأصول من الأحناف وتنقيحها ، والمعرفة بضرورة النظر فيها من جديد نظرة أهل البصيرة والاجتهاد ، لانظرة أهل العصبية والعناد .

الرابع : وبفرض التسليم بأنه خاص ، نسألهم بأن صيغة النهي نوع من الخاص عندكم بمعنى أنها «موضوعة لمعنى واحد على الانفراد وهو التحريم ويتناول مدلوله قطعاً ولا يحتمل البيان» هل بمقتضى اللغة والوضع ؟ أو بمقتضى مصلحة الشرع ؟ أو بمقتضى عرف عامة أهل الأصول ؟ أو بمقتضى عرف كافة أهل الأصول من الأحناف ؟ أو بمقتضى ضرورة بعض الحنفية لرد الأحاديث وتأويل الآيات عصبية ودفاعاً عن المذهب ؟

<<====

فالأول باطل عندهم ! فإن السرخسي قال في الأصول (٧٨/١): «النهي لغةً : بيان أنه مما ينبغي أن لايكون» .

وقال البخاري في كشف الأسرار (٢٥٦/١) ، والفناري في الفصول (٣٧/٢) ، والبابرتي في الأنوار (ورقة/٢١) ، وابن نجيم في الفتح (٧٧/١) وغيرهم كثيرون منهم : «النهي لغةً : المنع» .

والفرق بين خصوص التحريم ، ومطلق المنع ، وبين ما ينبغي أن لايكون واضح وكبير ، ويمنع من أن تكون حقيقته بصفة أنه خاص هي لغوية وضعية ، فعلى هذا لايصح في تعريفه التعبير بكلمة «ما وضع» لأن مدلوله الاصطلاحي لايطابق بالمدلول الوضعي .

والثاني أيضاً باطل ؛ لأن الشرع لم يتقيد بالتحريم في مواطن استعمال الصيغة كلها ، بل ولم يتقيد بإفادة المنع أو التحريم بصيغة النهي فقط ، وإنما له أساليب ووسائل شتى أخرى لأداء موجَب الصيغة بدونها ، كما أنه يستعمل الصيغة لغير مصلحة التحريم كثيراً ، فنسبة الخصوص المذكور إلى الشرع تحكم إن لم نقل بالتقول عليه .

والحنفية أنكروا كون النهي خاصاً في التحريم بمقتضى الشرع في نصوص كثيرة كما يعترف الماتن والشارح بعد قليل ، والعيني أطلق القول في عمدة القاري (٢٦٥/٧) بأن النهي لاينافي المشروعية . وقال البابرتي في العناية (٩٢/٣، ٢١٥/٤) : «النهي يدل على المشروعية».

<<====

يعني يجوز أن يكون الشيء منهياً عنه شرعاًومشروعاً في آن واحد.

والثالث أيضاً باطل ؛ لأنه لا قائل به أحد من الشافعية والحنابلة والمالكية وغيرهم سوى بعض الحنفية .

والرابع أيضاً باطل ؛ لأن أبا زيد الدبوسي ، وأبابكر الجصاص ، والصيمري، واللامشي ، والساعاتي ، وعبدالحميد الأسمندي ، وجلال الدين الخبازي وآخرون كثيرون من الحنفية لايذكرون الأمر والنهي من أقسام الخاص المزعوم ، ولايخرجون عليه التخريجات المذكورة في كتب البزدوي والنسفي وغيرهما .

بل ذكر صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح الأمر والنهي من أقسام الإنشاء لا من أقسام الخاص ، وعلاء الدين السمرقندي في الميزان (١/١٩١) من أقسام الكلام حيث قال: «أما معرفة تعلق الأحكام بالعبارة فمبنية على معرفة الكلام في اللغة وهي أربعة : الأمر ، والنهي، والخبر والاستخبار . وذكر الخاص مقابل العموم».

وجعل فخر الأئمة منصور بن إسحاق السجستاني إمام الحنفية في وقته الخاص والعام والمشترك والمؤول من أقسام الأمر والنهي حيث قال في كتابه الغنية في الأصول (ص:٦٥) : «فإذا عرفنا الأمر والنهي وأحكامها ونحتاج إلى معرفة أقسامها فنقول وبالله التوفيق: الأمر والنهي أربعة: العام ، والخاص ، والمشترك ، والمؤول» .

<<====

الاستعلاء لاتفعل)[1] يعني أن النهي كالأمر في كونه من الخاص لأنه لفظ

كما أن الساعاتي جعل الأمروالنهي والخاص والعام من أقسام المنطوق، ولم يجعل النهي والأمر من أقسام الخاص ، أنظر: بديع النظام (ورقة: ٨٠) .

فلما بطلت هذه الأوجه الأربعة المذكورة ، وتبين بأن دعوى الخصوص المذكور مذهب أصحاب الصورة الخامسة ، فنعوذ بالله من أن نكون منهم أو معهم .

١- وبمثله عرفه التفتازاني في التلويح (١/٢١٥) ، وعمر بن عبدالمحسن الأرزنجاني في التكميل شرح البزدوي (١/١١٩) ، ويوسف بن الحسين الكراماستي في الوجيز (ص:١٢٢) ، وأبوالفضل النوري في شرح الحسامي (ورقة/٨٠) ، ومنصور بن أحمد القآني في شرح المغني (ورقة/٢٨) ، وأبوالثناء محمود بن زيد اللامشي في الأصول (ص:١٠٨) ، والشافي شرح البزدوي (١/٩٤) ، وآخرون .

وعرفه السغناقي في شرح الحسامي (ورقة:٨١) بقوله : «منع المكلف عن مباشرة الفعل بقوله لاتفعل» . ولم يزد عليه قيد الاستعلاء .

والسمرقندي في الميزان (١/٣٤٧) بقوله : «هو الدعاء إلى الامتناع عن الفعل على طريق الاستعلاء قولاً» .

ومحمد بن حمزة الفناري في فصول البدائع (٢/٣٧) بلفظ: «اقتضاء
<<====

كف صِيَغي عن فعل استعلاءاً».

وعبدالعزيز البخاري في كشف الأسرار (٢٥٦/١) بقوله : «استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه» .

وأحمد بن علي الساعاتي في نهاية الوصول (ورقة:٨٧) بقوله : «طلب الامتناع على جهة الاستعلاء» .

وأمير كاتب الإتقاني في التبيين (ورقة:٥٠) بقوله: «طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعلاء قولاً» .

وكل هذه التعريفات خطأ على اعتقاد أن النهي للتحريم ، لأن تصديرها بكلمات «الكف ، وطلب الامتناع ، والدعا إلى الامتناع ، والمنع عن الفعل ، والاقتضاء» لايطابق المقصود بخصوص النهي وهو التحريم، لأنها مشتركة بين أن يكون مدلولهامطلوب الترك بجزم وشدة أو بدونها، فالتعريف صادق على لهجة من يقول بالاشتراك لا على اعتقاد من يقول بالخصوص ؛ فيلزم أصحاب هذا المذهب بأن يقيدوا ألفاظ المنع ، والكف ، والامتناع ، والاستدعاء وغيرها بقيد الجزم أو الحتم أو الشدة تصحيحاً للتعريف ، كما فعله أذكياء الجمهور وتبعهم من الأحناف متأخراً ابن الهمام في التحرير (ص:١٥٥) ، وملاخسرو في المرقاة مع المرآة (ص:٧٤) ، وابن نجيم في فتح الغفار (٧٧/١) ، سبحان الله ! غفل شغلت عقولهم عن الإصابة قروناً طويلة .

<<====

وضع[١] لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الأمر غير أنه وضع قوله «لاتفعل» مكان قوله «افعل» وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول[٢] .

ثم زيادة شرط الاستعلاء على أساس أن التعريف خاص بحقيقة النهي شرعاً عبث لانتفاء الحاجة إليه ، وإن كان المقصود في التعريف بأن يكون صادقاً على حقيقته الوضعية والعرفية والشرعية كلها فأيضاً اشتغال بالعبث ؛ لأن مقتضيات الجهات الثلاث المذكورة تأبي التصادق والتطابق والاجتماع بكل اعتبار في تعريف واحد .

وهذا من جملة التصرفات التي تصدر عن الأصوليين وتنتج النتائج المتعاكسة للمقصود .

١- قلت: التعبير بقول «ماوضع» عن تعريف النهي حالة أنه مفيد للتحريم ليس بصحيح، لأنه لايفيد عندهم التحريم إلا إذا كان طريق ثبوته قطعياً، وأن يكون الناهي عالياً أو مستعلياً فمجرد الوضع لايستقل بإفادة التحريم فالتعريف غلط بلاشك .

٢- ويشمل أيضاً بصيغ النهي المؤولة مثل: ﴿وَذَرُوْا الْبَيْعَ﴾ سورة الجمعة ، الآية [٩] ، و ﴿حُرِمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ سورة المائدة ، الآية [٣] ، و ﴿لَعَنَ اللهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ﴾ خرّجه أبوداوود في السنن (٥٦٢/٢)
<<====

برقم [٢٠٧٦] ، وابن ماجة (٦٢٣/١) برقم [١٩٣٦] ، و ﴿لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً﴾ خرّجه البخاري في الصحيح مع الفتح (١٢٦/٨) برقم [٤٤٢٥] وغيرها .

أنظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن فرشتا للمنار (ص:٢٥٨) .

١- قلت: هذه المسئلة من مهمات المسائل المتعلقة بالنهي ، والخلاف المعروف بين أهل الأصول في أن النهي هل يقتضي الفساد ؟ ومتى ؟ يقوم عليها ، فالجمهور قسموا النهي باعتبار اشتمال المنهي عنه على المفسدة والقبح إلى ثلاثة أقسام :

١- أن يكون النهي لقبح في عين المنهي عنه .

٢- أن يكون القبح في وصف لازم للمنهي عنه .

٣- أن يكون النهي لقبح في وصف غير لازم للمنهي عنه .

والحنفية إلى أربعة أقسام كما هو موضح في الكتاب .

١- قبيح لعينه شرعاً . ٢- قبيح لعينه وضعاً .

٣- قبيح لوصف لازم . ٤- قبيح لوصف مجاور .

وكل هذه التقسيمات على أساس أن القبح لازم للمنهي عنه عيناً أو وصفاً، ولذلك أرجعوا كل مسئلة إلى إحدى الثلاث أو إحدى الأربع المذكورات في قضية اقتضاءه الفساد .

والذي نراه صحيحاً هو أن الاطلاق بوجود القبح في المنهي عنه على سبيل اللزوم غلط وإن كان النهي للتحريم ؛ لأن الشرع ليس من أهدافها الوحيدة في باب النهي هو بيان قبح المنهي عنه فقط في جميع الصور والأحوال ، وإنما له أهداف أخرى كثيرة ، فالنهي في رأينا من حيث وجود القبح وعدمه على قسمين:

١- ما كان لقبح في المنهي عنه ، وهو على ثلاثة أقسام كما قال الجمهور : قبيح لعينه ، وقبيح لوصف لازم للعين ، وقبيح لوصف غير لازم .

٢- مالم يكن لقبح في المنهى عنه ، وله أنواع :

١- ما كان لترجيح مصلحة على مصلحة ، ولاقبح في أحدهما ، وإنما المقصود هو تعيين إحدى المصلحتين بتعطيل الأخرى موقتاً بمقتضى المحل كالنهي عن الصوم أيام العيد ، فعبادة الصوم مصلحة كما أن ضيافة اليوم مصلحة وللأولى زمن موسع والثانية قاصرة على يومها فرجحت على الأولى صوناً عن الفوات .

٢- ما كان للدلالة على تخلف المصلحة المقصودة شرعاً عن العمل وخلوه عنها في الصورة المنهي عنها كلياً كالنهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر وقبل طلوع الشمس ، ووقت نصف النهار ، أو جزئياً كالصلاة بدون الفاتحة أو بدون الركوع أو بنقص سجدة ونحوها .

٣- ما كان لمصلحة الابتلاء والتعبد ، ولاقبح في المنهي عنه أصلاً مثل قوله

والحكيم إنما ينهى عن الفحشاء والمنكر ، كما أن [الحسن][١] في جانب الأمر كذلك .

ثم [إعلم][٢] أن في النهي تقسيمات[٣] بحسب أقسام القبح وهو أنه إما قبيح لعينه أو لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع أربعة على ما بينه المصنف بقوله:

تعالى : ﴿لاَ تَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ سورة المائدة الآية [٩٥] ، وكنهي المحرم عن لبس المخيَّط ، وعن أخذ الطيب بعد الإحرام ، والجماع في حالة الإحرام ، وكذلك أخذ شيء من الشعر ، وتغطية الرأس ، وكذا الكلام في حالة الصلاة والالتفات وأمثال ماذكر كثير في الشريعة فحملها على مصلحة التعبد والابتلاء هو الصحيح ، ولافائدة تعود إلى الفقه الإسلامي في التكلف بالتماس وجوه القبح وافتراضها في العمل أولاً ، ثم التخبط بحملها إما على الأعيان وإما على الأوصاف الازمة أو المجاورة ثانياً ، ثم التبجح بنتيجة أن الأصل مشروع والوصف فاسد باسم الفقه والتدقيق ، والحال أن الشرع ورد لبيان عدم المشروعية للفعل إما ابتلاءاً وإما لتخلف المصلحة أو لفواتها.

١- ساقط من «س» ، «ف» .

٢- الزيادة من «ز» .

٣- في الأصول الخطية وفي «ط» : تقسيماً .

(وهو) أي المنهي عنه [المفهوم من النهي][1] (إما أن يكون قبيحاً لعينه) أي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة.

(وذلك نوعان: وضعاً وشرعاً[2]) أي الأول من حيث أنه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع ، والثاني من حيث أن الشرع ورد

١- ساقط من «ز» .

٢- قلت : لافائدة بهذا التقسيم ، لأن العقل وإن استقل بادراك مفسدة وضرر موجود في بعض الأشياء كالجهل ، إلا أن حكمه لايتحول حكماً شرعياً بهذا القدر من الدلالة والإدراك وبدون نص من الشارع كما هو عقيدة أهل السنة والجماعة ويوافقهم في هذا أهل الرأي أيضاً.

وفائدته إذا كان القبح مستفاداً من الوضع ، والعقل استقل بإطلاق الحكم عليه بصفة أن يكون واجب الاعتبار عند الشارع جزاءاً وعقاباً مع أن الشرع لم يَرد منه نص بخصوص هذا الأمر كماهو مذهب بعض المعتزلة، ولكنه غلط عند الجمهور .

أما ما هو مدرك القبح عقلاً وورد الشرع فيه بخصوص حكمه كالكذب والقتل والزنا ونحوها فقضيته تحت سيطرة الشرع لا العقل ، والآثار والنتائج تترتب عليه بمقتضى مزاج الشرع وتُنسب إليه لا إلى الوضع والعقل ؛ فالتنويع عبث بلاشك .

بهذا ، وإلا فالعقل يجوزه .

(أو لغيره) عطف على قوله «لعينه» (وذلك نوعان: وصفاً ، ومجاوراً) يعني أن النوع الأول ما يكون القبيح وصفاً للمنهي عنه أي لازماً غير منفك عنه كالوصف ، والنوع الثاني مايكون القبيح فيه مجاوراً للمنهي عنه في بعض الأحيان ومنفكاً عنه في بعض آخر (كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء) .

أمثلة للأنواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر ، فالكفر مثال ما قبح لعينه وضعاً لأنه وضع لمعنى هو قبيح في أصل وضعه والعقل مما يحرمه لولم يرد عليه الشرع لأن قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة .

وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعاً لأن البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً وإنما القبح فيه لأجل أن الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال(١)

***

١- قلت : لم يرد في الشرع تفسير البيع بمبادلة المال بالمال ، ولا أدري من أين نسبه المؤلف إلى الشرع ، والحال أن التعامل بيعاً وشراءاً كان من ضرورات الإنسان من أول يوم ، فالناس كانوا في العقود والشروط على مصالحهم ، فالشرع قيد التعامل بقيود حفاظاً على مصلحة كل من المتبايعين، وسد جميع أبواب الغرر والضرر والغش والخداع بالمنع المحكم، فكل نوع وصورة من البيع والمعاملة ورد النهي عن الشارع بخصوصها هو باطل وحرام ، ولا اعتبار بكونه قبيحاً أو حسناً لغةً

<<

والحر ليس بمال عنده .

وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعاً لأن الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها .

وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفاً فإن الصوم في نفسه عبادة وإمساك لله تعالى وإنما يحرم لأجل أن يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم إعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم ، لأن الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل[1] فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع .

بخلاف النذر فإنه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وإنما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه[2] .

ووضعاً لأن اعتبار اللغة والوضع مهجور ؛ فعلى هذا الالتزامُ بذكر الحسن الوضعي مع القبح الشرعي لغو ولايفيد شيئاً .

١- كذا في الأصول الخطية وفي «ط» «وصف الكل» .

٢- قلت نهي الشارع من الصوم يوم العيد هو للدلالة على أن مصلحة الصوم وهي الإمساك تعبداً مهجورة لمصلحة أيام العيد وهي الضيافة لضيق محلها ، ولعدم إمكان الجمع بين المصلحتين شرعاً في يوم واحد ، فالقول بأن الصوم أيام العيد يفقد مصلحته الشرعية ويبطل هو الحق والصواب ، ولا داعي للبحث عن وجوه القبح هنا لأنه يجر إلى خلاف
<<====

وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإنها وإن كانت من هذا القسم أيضاً لكن الوقت ليس داخلاً في تعريفها ولا معياراً لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد(١) .

مقصود الشارع ؛ لأن مقتضى الشرع ترك الصوم لخلوه عن المصلحة ومقتضى القول بوجود القبح في الوصف هو تحقق المصلحة ولكن مع الإثم ، وفيه تكذيب للشرع ، فهذه الطريقة تؤدي إلى إبطال معاني كثير من النصوص .

١- قلت : التفريق بين الصوم والصلاة في الأوقات المكروهة باعتبار أن الوقت داخل في تعريف الصوم فيحمل على الفساد ، وليس بداخل في تعريف الصلاة فتحمل على الكراهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد قول في غاية من السقوط والبعد عن فهم حقيقة القضية ، بل الواقع يقتضي عكس هذا القول .

لأن الاعتبار بالوقت في الصوم لضرورة المظروف إلى الظرف ، والمصالح التعبدية والمعاني الشرعية كلها في الإمساك عن الأكل والشرب وعن كل ما هو منهي عنه والإتيان بكل ما أمر به بقدر الإمكان ، فالوقت لضرورة إيقاع الأفعال ولدوام الصورة من حين إلى حين لا لاشتماله على مصالح ذاتية مقصودة شرعاً بقدر ما عُهِد عن الشارع في الصلاة .

والوقت للصلاة وإن لم يكن داخلاً في تعريفها إلا أن بعضه يشتمل على

<<=====

والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاوراً فإن البيع في ذاته أمر مشروع مفيد للملك وإنما يحرم وقت النداء لأن فيه ترك السعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ﴾ .

وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الأحيان فيما إذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الأحيان فيما إذا سعى إلى الجمعة وباع في الطريق بأن يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب إلى الجامع .

وفيما إذا لم يبع ولم يسع إلى الجمعة بل اشتغل بلهو أخر .

مصالح تناسب لمفهوم تعبدي للصلاة فوجبت فيه أو جوزت ، والبعض الآخر يشتمل على مفاسد تناقض المصالح التعبدية للصلاة فمُنع عن الصلاة في تلك الأوقات منعاً شديداً ، لا لأجل أن الصلاة حسن والقبح في الوقت والوقت ليس بداخل في تعريفها فتلزم بالشروع وتجب بالإفساد كما قالوا ، بل لبيان أن المعاني التعبدية والمقصودة شرعاً منتفية عن الهيئة في هذه الأوقات ؛ فالإتيان بالفعل الخالي عنها بإسم الشرع والتقرب والعبادة عبث .

ولذلك اعتبرالشارع طلوع الشمس وغروبها بين قرني الشيطان، وكونها نصف النهار مفسدةً تناقض مصلحة الصلاة، ولاتناقض بمصلحة الصوم، فتاثير الأوقات المنهي عن الصلاة فيها في الصلوات أشد من الصوم فاحتمال البطلان أقوى فيها ، وهذا واضح جداً .

فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض[١] .

ومثله وطئ الحائض مشروع من حيث أنها منكوحته وإنما يحرم لأجل الأذى ، وهو مما يمكن أن ينفك عن الوطيء بأن يوجد الوطيء بدون الأذى، والأذى بدون الوطيء[٢] .

***

١- قلت: والنظرة الصحيحة في هذه المسئلة هي أن الأعتبار هنا بغرض الشارع من الصيغة لا الاعتبار بدلالة الصيغة ، وغرضه هو التنبيه على الأمور المحتملة للتأخير والحذر عن الممارسة كلها في هذا الوقت ، لاالحكم بالفساد والبطلان ، كيف وقد اعتبر غرضه هذا شاملاً لكل ما هو في معنى البيع المذكور من الذراعة والفلاحة والنجارة والحياكة والحلاقة والخياطة وغيرها من الحِرَف والصناعات والمِحَن الشاغلة ولايتصور فيها الفساد والبطلان ، ثم غرض تخصيص البيع بالذكر في النص هو كونه من أغلب الأسباب ممارسة والله أعلم .

٢- قلت: أخطأ المؤلف هنا حيث جعل الوطيء في حالة الحيض قبيحاً لوصف مجاور ، تبعاً للسرخسي والخبازي والبابرتي وغيرهم من الأئمة الحنفية، ومغترّاً بأنها منكوحته ، والصحيح أنه قبيح لوصف لازم ؛ لأن المنهي عنه هو الجماعُ في حالة الحيض بخصوصها ، والأذى وصف لازم لحالة الحيض ، وهذا واضح جداً ، ولكن للناس فيما يعشقون مذاهب.

وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعة في ذاتها وإنما تحرم لأجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلاة بأن توجد الصلاة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلاة بأن يسكن فيه ولا يصلي[١] .

ولما فرغ عن تقسيم النهي أراد أن يبين أن أيّ نهي يقع على القسم الأول وأيّ نهي يقع على القسم الأخر فقال:

(والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول[٢]) والمراد بالأفعال

١- قلت : الصلاة في الأرض أو الدار أو المسجد المغصوبة ، أو التوضيء بالماء المغصوب وأمثالها من المسائل التي بحث فيها العلماء وخرجوها على اقتضاء النهي الفسادَ لايصح عندنا تخريجها على هذه القاعدة ؛ لأن الشرع لم يرد بالنهي عن الصلاة المذكورة ولا بالتوضئ المذكور ، وإنما ورد بالنهي عن الغصب فقط ، والقضية صادقة لو ورد النهي عن الصلاة بخصوصها والحالة أن صاحبها متلبس بالغصب والله أعلم .

٢- قلت: اختلف أهل الأصول في أن النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه ؟ اختلافاً شديداً ، والمراد بالفساد في العبادات عندهم هو عدم سقوط التكليف عن الذمة لعدم الاعتداد به ، وفي المعاملات عدم صلاحية العقد والمعاملة للنفوذ لبطلانه .

فمذهب عامة الحنابلة والمالكية والظاهرية أنه يقتضي الفساد في

العبادات وغيرها ، وسواء أكان القبح في العين أم في الأوصاف اللازمة أم في المجاورة ، إلا أن يكون لمعنى في غير العقد فيأثم مع صحة العقد ، ووافقهم على ذلك أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية ونسبه إلى عامة أصحابه ، وكذا قاله أبوبكر السمعاني بدليل عموم قوله ﷺ : ﴿مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ﴾ وهو حديث صحيح أخرجه البخاري باللفظ المذكور تعليقاً (٤/٣٥٥)، ومسلم موصولاً برقم [١٧١٨] في كتاب الأقضية ، وبأدلة أخرى عقلية ونقلية مذكورة في إحكام الفصول للباجي (ص:٢٢٨-٢٣٠) ، وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ص:١٧٣) ، والعدة لأبي يعلى (٢/٤٣٢-٤٣٩) ، والتمهيد لأبي الخطاب (١/٣٦٩) ، والمسودة (ص:٧٥) ، والتبصرة (ص:١٠٠) ، وقواطع الأدلة (١/١٤٠-١٥٣) .

واختيار الرازي والإسنوي والسبكي والبيضاوي والآمدي وغيرهم من الشافعية أنه يقتضي الفساد في العبادات مطلقاً ، وفي المعاملات إن كان لقبح في العين أو في الوصف اللازم له ، وإلا فلا .

وقال العلائي من الشافعية : «إن النهي عن الشيء إن كان لعينه أو لوصفه اللازم له فهو مقتض للفساد بخلاف ما إذا كان لغيره ، وسواء في ذلك العبادات والعقود ، وهذا أرجح المذاهب وأصحها وهو الذي ينبغي أن يكون مذهب الشافعي وجمهور أصحابه» .

<<====

وراجع للتفصيل الآيات البينات للرازي (ورقة : ١٢-١٣) ، والمحصول (٢/٤٨٦) ، والإحكام للآمدي (٢/٤٨) ، والتمهيد للإسنوي (ص:٢٩٢) ، وتحقيق المراد (ص:٩١-٩٢) .

وكل من قال بالفساد من هؤلاء قاله بناءاً على ضرر موجود وقبح معلوم إما في العين وإما في الأوصاف ، ولم يجعل مبنىً للحكم بالفساد شيئاً غير المفسدة .

أما الحنفية فإنهم قالوا بالفساد في بعض وعدمه في بعض آخر اقتدءاً بالشافعية إلا أنهم زادوا وجوب الاعتبار بالحس كقرينة تميز بين المنهي عنه لقبح في عينه ، ولقبح في أوصافه .

بحيث أن المنهي عنه إن كان فعلاً حسياً يحمل النهي على أن الفساد والقبح في العين، وإن كان فعلاً شرعياً فإنه في الوصف لافي العين إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك .

ولكن أقوالهم اضطربت في تعيين الحسي عن الشرعي اضطراباً شديداً ، ولم يقدموا في هذا الأمر تفصيلاً مضبوطاً يُعتمد عليه لأجل التمييز بين الفعلين أولاً ولصحة التخريج عليه ثانياً .

بل كل ما أتوا به من تعريفي الحسي والشرعي تفريقاً بينهما لايخلوا عن الإبهام والتعقيد وعدم الانضباط ، وما خرجوا عليه من المسائل فيها خلط فاحش وغلط واضح يستقبح صدوره من أداني الطلبة فضلاً عن

<<====

المشايخ الفحول إلا أن يقال : بأن مصلحتهم المذهبية كانت تقتضي ذلك .

وهو الغالب لأن المعروف عنهم أن تفرداتهم عن الجمهور في وضع القواعد وتأسيس أشكالها غالباً ما تكون لمصلحة المذهب لا لمصلحة الحقائق العلمية ، وبناءاً على المصالح والعلل الخيالية لا المؤثرة الحقيقة وسيأتي التنبيه على كل ذلك إن شاء الله .

وقبل أن نخوض معهم في النقاش يحسن بنا أن نشرح كيفية تصرفات الشرع في أفعال المكلفين وصورها لنصل إلى نتيجة علمية صحيحة في البحث والتحقيق ولئلا نتيه في سراب التصورات والاحتمالات الخيالية والخالية عن مطابقة الواقع ، والمؤدية إلى الأوهام المذهبية دون الحقائق والمعارف الإسلامية ، وهي بمقتضى القسمة العقلية والاستقراء على ثلاثة أقسام :

١- الأفعال الشرعية المحضة ، وهي التي أوجدها الشرع كماً وكيفاً وعلق بها المصالح الشرعية والحِكَم التعبدية مثل الحج والصوم والصلاة والزكاة والإيمان ونحوها ، ومجرد معانيها اللغوية من غير اعتبار أصل هيئة الفعل الشرعي لاتمثل عن الحقائق الشرعية .

٢- الأفعال الحسية المحضة : وهي التي أوجدها العرف وضرورة التعامل لمباشرة الفعل ، والشرع ورد بحكم عليها من غير أن يزيد في

كيفية الفعل أو أصل هيئته شيئاً مثل السب والشتم والتعيير والبغض والتدابر والموامرة والبيوع التي كانوا يتعاملون بها في الجاهلية ونحوها.

٣- الأفعال التي هي حسية باعتبار وشرعية باعتبار وهي التي تصرف الشرع فيها بأحد الوجوه الأربعة الآتية:

الأول: أن يكون أصل هيئة الفعل حسياً ولكن الشرع تصرف فيه باعتبار تعيين محل الفعل كالوطىء فإنه فعل حسي معروف الكيفية لمن يقدر عليه ، والشرع تصرف فيه باعتبار محل الوطىء تجويزاً ومنعاً حيث جوزه في محل النكاح وحرمه في غيره .

الثاني: أن يتصرف فيه باعتبار العلة والسبب كالكذب حيث جوزه لمصلحة الصلح والخديعة في الحرب وحرَّمَه في غيرها .

الثالث: أو باعتبار الشرط كالنهي عن وطىء الزوجة في حالة الحيض حيث جعل الطهر شرطاً للجواز على رغم أنها منكوحته .

الرابع: أو باعتبار زمن الفعل كالنهي عن البيع وقت النداء .

فهذه الأوجه الأربعة بمنزلة الأجناس لتصرفات الشارع في الأفعال الحسية باصدار الحكم الشرعي بوفقها ، وهي التي تحتاج إلى تحرير وتنقيح صوناً عن الغلط والخلط ، وهي التي تتضارب فيها الآراء بأنها شرعية أم حسية ، فتخريج هذا القسم على الحسية المحضة تخريج غلط، بل الاعتبار في هذه الصورة لأدلة وقرائن أخرى تبين معنى القبح

الحسية مايكون معانيها [المعلومة][١] القديمة قبل الشرع باقية على حالها لاتتغير بالشرع[٢] كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهياتها[٣]

الموجود في العين أو في الوصف ، ولا يُقضى فيها بناءاً على مطلق القول بأنها حسية لأن تأثير الحس فيها على فرض تسليمه ضعيف جداً .

١- ساقط من س .

٢- هكذا عرف الشارح الأفعال الحسية هنا ، ولكن في تعريفها وتمييزها عن الأفعال الشرعية اختلاف شديد ، وتناقض بين واضطراب واضح في كلامهم ، وكل ذلك يظهر بسياق أهم التعاريف والتعليق عليها .

قال عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني في التكميل (ورقة: ١٢٠): «الأفعال الحسية هي ما يتوقف وجودها على الحس وتعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر وغير ذلك كالطلاق في حال الحيض والمشي في نعل واحدة فإن هذه الأفعال تتحقق حساً ولايتوقف وجودها على ورود الشرع بأنها هي بل يعلمها من يعلم الشرع ومن لايعلمه .

والشرعيات هي ما يُتوقف حصولُها واعتبارها على الشرع ولايَعرف معناها الشرعي من لايَعرف الشرع كالصلاة والصوم والبيع والإجارة وما أشبه ذلك من سائر العقود » .

<<====

وبمثله عرفها السغناقي في الوافي (ورقة:٨٢) ، والبخاري في كشف الأسرار (٢٥٧/١) ، والشبلي في شرح المغني (ورقة:٥٦) ، والنوري في شرح الحسامي (ورقة:٨٢) ، والنسفي في كشف الأسرار (١٤٤/١) ، والبابرتي في الأنوار (ص:٤٤) ، وقوام الدين الكاكي في جامع الأسرار (ورقة : ٢٤) ، وأبو منصور القاآني في شرح المغني (ورقة :٣٤) ، وآخرون .

وقال محمد بن حمزة الفناري في البدائع (٣٧/٢) : « الحسيات هي ما لايتوقف تحققه على ورود الشرع كالقتل وشرب الخمر والزنا ، وعلامته صحة الإطلاق اللغوي عليه أنه حقيقة » .

وقال الحصكفي في إفاضة الأنوار (ص:٨٧-٨٨) : « الحسية هي التي تعرف حساً بلا توقف على الشرع كالقتل والزنا ، والشرعية هي التي تعرف شرعاً كالصلاة» .

فهذه طائفة من التعاريف تدل على أن الفعل الحسي هو الذي كان الناس يمارسونه ارتكاباً ، وكيفية الفعل كانت متعينة عندهم والشرع لم يتصرف فيه إلا بإصدار الحكم فيه ، والفعل بهذه الصفة حسي محض .

والشرعي هو الذي عرف من الشرع كيفيته ، ولم يكن معروفاً بهذه الكيفية والصفة قبل ورود الشرع ، فهذا هو الفعل الشرعي المحض.

فلما كانت الأفعال على ثلاثة أقسام: حسية محضة ، وشرعية محضة ،

وشرعية باعتبار وحسية باعتبار ، والتعاريف المذكورة لاتتناول إلا القسمين الأولين فمنها حدثت المشكلة ؛ فمن لم يُمعن نظره ولم يُحسن تفكيره طبَّقها على الثلاثة ؛ فتناقضت النتائج حيث جعل بعض الحسية شرعية كما في البيع وبعض الشرعية حسية كالزنا والقتل واستمر في التخريج كمقلد أعمى .

ومن انتبه إلى ذلك تعرض للتعريف تغييراً له إلى مايراه معقولاً باعتقاده كصدر الشريعة فإنه عرف الأفعال الحسية بلفظ: «ماله وجود حسي فقط» . وقال في تعريف الأفعال الشرعية : «هي مالها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع» التوضيح (٢١٥/١) .

ووافقه ابن نجيم في فتح الغفار (٧٨/١) .

فتعريف صدر الشريعة للأفعال الشرعية أعم من التعاريف السابقة حيث جعل الحسية والشرعية شرعية .

وسبب التصرف في التعريف هو كما قال التفتازاني في التلويح (٢١٥/١) : «اعترض عليه بأن مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع ، وأجيب بأن المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل ، أما كونه عبادة أو كونه متوقفاً على الشروط المخصوصة ليترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع .

ورد بأن المتوقف على الشرع حينئذ هو كونه عبادة ونحو ذلك ففي

<<====

الحسيات أيضاً وصف كون الزنا أو الشرب معصية لايتحقق إلا بالشرع .

ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع » الخ .

ثم قال التفتازاني: «وقد يقال : إن الفعل إن كان موضوعاً في الشرع لحكم مطلوب فشرعي وإلا فحسي» .

واعتمد عليه ملا خسرو في المرآة (ص:٧٧) ، حيث قال: «الأفعال الحسية هي مالايكون موضوعاً في الشرع لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا ، والشرعية هي ما يكون موضوعاً في الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع» .

ولكن الازميري زيف هذا التعريف أيضاً بالوجوه المنقولة عن التلويح في حاشيته على المرآة (١/٣٢٢-٣٢٣) .

وكذلك ابن فرشتا بناءاً على الاعتراضات الواردة على تعاريف الطائفة الأولى غيَّر التعريف قائلاً : «فالصواب أن يفسر الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض» واستحسن هذا التعريف الرهاوي وعزمي زادة في حواشيهم على شرح المنار (ص:٢٦٦) .

هذه حقيقة أقوالهم في تقسيم الأفعال إلى حسية وشرعية وتعريفهما

بعد نزول التحريم على حالها[١] .

لمعرفة ما هو قبيح لعينه عن قبيح لوصفه وهي كما ترى لاتتفق على إفادة مفهوم للتقسيم بدقة ورصانة ، بل عبارة عن تناقض واختلاف مستمر في المذهب .

فلا أدري أي معقولية في الإصرار على مثل هذه التقاسيم الواهية والخلافية ، ثم التكلف ببيان صحتها اعتماداً على أوجه هي أقرب إلى الخيال والتخمين ، وقد صدق السمرقندي منهم حيث وصف شغلهم هذا بالتناقض والفساد وعدم الصحة في كتابه الميزان (١/٣٦٣) .

٣- في «ف» «ماهيتها» .

١- قلت: لاشك في أن القتل بمعنى إزهاق الروح من غير فرق بين نفس ونفس ، وحق واستحقاق ، وآلة وآلة فعل حسي ، ولكن الشرع لما تصرف فيه منعاً في صور وجوازاً في صور ، ووجوباً في صور، ومع اعتبار بآلة القتل ، ونية القاتل ، وكيفية القتل ، وأحوال القاتل وظروف المقتول لم يبق القتل فعلاً حسياً محضاً .

وكذلك الزنا ليس بفعل حسي وإنما الحسي هو الوطىء فقط لأن الشرع لما تصرف في محل الوطىء تجويزاً ومنعاً اعتبر الوطىء المشتمل على الشروط الشرعية نكاحاً والخالي عنها زناً ، فالزنا هو الوطىء في محل حرم الشرع الوطىء فيه ، ولم يبق حسياً محضاً .

<<====

ولا يراد أن حرمتها حسية معلومة بالحس لايتوقف على الشرع .
فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق وعدم الموانع يقع على القبح

ولايقال بأن تصور الزنا موجود قبل الشرع فلذلك حسي ؛ لأن الزنا قبل ورود الشرع ليس هو بعينه بعد ورود الشرع وهذا واضح جداً .
وكذلك الشرب فعل حسي محض بلاشك ولكنه ليس بمتعلّق النهي أصالة بل النهي تعلق به مضافاً إلى الخمر وهي عين ليس بفعل وهي محرم بتحريم شرعي قائم بها بشروط شرعية وهي كونها مسكراً يخامر العقل ومن غير تفريق بين مصادرها المصطنع منها .
فقبح الشرب لاشتمال مشروبه على القبح لا لقبح في ذات الشرب فبالنظر إلى هذا اعتباره من الأفعال الحسية المنهي عنها بقبح في عينها اعتبار ضعيف بلاشك .
فالنتيجة أن هذه الأفعال الثلاثة المذكورة ليست حسية محضة وإنما هي شرعية باعتبار وحسية باعتبار ، والحكم عليها بقبحها عينا أو وصفاً يكون بناءاً على الأدلة الأخرى لا بناءاً على الحس لضعف تاثيره وذلك إذا سلمنا بأن تأثير الحس أمر واقعي وليس بخيالي محض .
وقد نقل الرد المذكور أيضاً التفتازاني في التلويح (٢١٥/١) ، وابن فرشتا في شرح المنار (ص:٢٦٦) ، والازميري في حاشيته على المرآة (٣٢٢/١-٣٢٣) .

لعينه إلا إذا قام الدليل على خلافه[١] كالوطىء حالة الحيض حرام لغيره مع أنه فعل حسي[٢] لقيام الدليل[٣] (وعن الأمور الشرعية ....

_____

١- قلت: الحنفية لم يحرروا هذا المقام تحريراً مضبوطاً ، مفيداً لضوابط محكمة للموانع والأدلة والإطلاق حتى يكون التخريج منضبطاً صحيحاً ولاهو في صالح مذهبهم لأن جل قصدهم بهذا التنويع نصب دليل لمذهبهم في البيوع الربوية بأنها ليست باطلة وإنما هي نافذة مع الإثم استدلالاً بأنها أفعال شرعية والنهي عنها لقبح في الوصف لافي العين ، ولذلك جعلوا البيوع بجميع صورها من الأفعال الشرعية مع أن أكثرها حسية محضة وقليل منها مايمكن القول فيها بأنها حسية باعتبار وشرعية باعتبار ولايوجد منها شيء يصدق القول عليه بأنه شرعي محض كما يأتي عليه الكلام قريباً .

ولكن ماقدمناه من تفصيل اجمالي للأفعال المنهي عنها حيث أنها إما شرعية محضة، وإما حسية محضة ، وإما مشتركة يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة اعتماداً عليه إن شاء الله .

٢- قلت: ليس بفعل حسي محض وإنما هو حسي باعتبار أصل هيئة الفعل وشرعي باعتبار أن الشرع جوزه في محل وحرمه في محل وظروف أخرى فالتمثيل خطأ ، واعتبار الحسي قبيحاً لعينه يصدق إذا كان حسياً محضاً

<<====

إن صدقنا القول .

ولهذا لوكان كونه حسياً علةً حقيقية مؤثرة في إطلاق القول بقبح في العين لما تخلف الحكم هنا ؛ لأن المؤثر الحقيقي يدور مع أثره وجوداً وعدماً ، والخيالي يتخلف في معظم الأحوال ويتصادف في نوادرها.

فسبب تخلف الحكم في هذه الصورة عدم كون الفعل حسياً محضاً لالموانع خارجة عن ذات الفعل كما توهموا . فعلى هذا إمّا أن الفعل ليس بحسي ، وإما الحس ليس بدليل على القبح في العين .

٣- والدليل على الرأي الصحيح هنا - أعني لحمل النهي عن الوطىء في حالة الحيض على القبح وصفاً لاعيناً - هو كون الفعل حسياً باعتبار ، وعدم كونه حسياً محضاً ، لا الاتفاق على ثبوت النسب في حالة العلوق أثناء الحيض لأن الاتفاق المذكور هو نتيجة وأثر لهذا الدليل وليس بدليل كما توهموا .

وهذا من جملة الأوهام والأخطاء التي توجد في أفكارهم وأسس مناهجهم الأصولية حيث يعجزون عن التمييز بين الضوابط ونتائجها في التخاريج ، فيضعون النتائج مكان الضوابط فيعسر عليهم التخريج ويلجئون إلى تاويلات باردة وتعليلات رديئة فاسدة .

لأن أصل طبيعة الضابطة أن تكون صالحة للتصادق على جزئيات جنسها محيطاً بها وشاملاً لكافتها ، كما أن أصل طبيعة النتيجة أن

تكون قاصرة على محلها .

فترتب ثبوت النسب على محل ناتج عن وطىء الزوجة في حالة الحيض – بفرض الإمكان – نتيجة لايمكن تصورها في غير هذا المحل .

والقول بأن الفعل إذا كان حسياً شرعياً لايتعامل معاملة الحسي المحض، بل يحكم بموجب الأدلة ضابط صالح للاعتبار في أبواب كثيرة.

وهكذا ينبغي أن تفصل القواعد والضوابط أولاً ، ثم يخرج عليها ما يصلح للتخريج بعد السبر والاستقراء ، ولكن الملاحظ في تصرفاتهم عكس هذا، ولذلك معظم تصرفاتهم الأصولية عبارة عن المجازفة والتطرف والتدقيق بلافائدة .

[يقع][1] على الذي اتصل به وصفاً) .

عطف على قوله عن الأفعال الحسية أي والنهي عن الأمور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفاً يعني يحمل على أنه قبيح لغيره وصفاً[2] والمراد بالأمور الشرعية ما تغيرت معانيها الأصلية بعد ورود الشرع بها كالصّوم والصّلاة والبيع والإجارة .

فان الصوم هو الإمساك في الأصل وزيدت عليه في الشرع أشياء والصلاة هو الدعاء وزيدت عليه أشياء .

والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها أهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغيرذلك[3] .

١- ساقط من «س» ، «ف» .

٢- قلت: ليس هذا بصحيح على الإطلاق ؛ لأن النواهي عن الأفعال الشرعية كثيراً ماتكون لمصلحة الابتلاء ونحوها كما فصلنا ذلك، وهكذا النهي عن بعض الأفعال الحسية مضافاً إلى أعيان محرمة كشرب الخمر وأكل الميتة لقبح في الغير بلاشك ، فكل هذه الأنواع من الأفعال والأحكام التي تترتب عليها تحتاج إلى نظرة فقهية موفقة ، وليس في صالح الفقه الإسلامي المجازفة بدعوى القبح وصفاً أو عينا بناءاً على الحس أو الشرع تحقيقاً لمصلحة المذهب .

٣- قلت : ذكر المصنف هنا البيع من الأفعال الشرعية تقليداً لعلماء المذهب وتمهيداً لإثبات أن البيوع الربوية نافذة لكونها شرعية ، والنهي عن الأفعال الشرعية لقبح في الوصف فلاتبطل أصلاً .

<===

ولنا على ذلك ملاحظات :

الأولى : اختلافهم الشديد في تحقيق وتعيين معنى البيع لغة وشرعاً، وإليك بعض ما قالوا في تعريفه :

(١) قال فخر الإسلام : البيع لغةً: مبادلة المال بالمال . وكذا في الشرع لكن زيد فيه قيد التراضي .

كذا نقله عنه ابن الهمام في فتح القدير (٦/٢٤٧) ، ثم قال : «والذي يظهر أن التراضي لابد منه لغةً أيضاً فإنه لايفهم من «باعه» و «باع زيد عبده» إلا أنه استبدل به بالتراضي ، وأن الأخذ غصباً وإعطاء شيءٍ آخر من غير تراض لا يقول فيه أهل اللغة «باعه» انتهى .

فالفرق بين اللغوي والشرعي عند فخر الإسلام بناءاً على قيد التراضي ولكن ابن الهمام غلطه استشهاداً باللغة وسوي بين المعنى اللغوي والشرعي للبيع فنتيجة تعريف ابن الهمام أن البيع فعل حسي وليس بشرعي لأن الشرع لم يتصرف في حقيقته على هذا الرأي ، وعلامة الفعل الحسي كما قال الفناري في فصول البدائع (٢/٣٧) : «صحة الإطلاق اللغوي عليه على أنه حقيقة». وقد صح هنا .

(٢) وبمثله عرفه البابرتي في شرح الهداية (٦/٢٤٦) ، إلا أنه زاد في التعريف لغة بلفظ «تمليك مال بمال» مكان «مبادلة» والفرق بين التمليك والمبادلة واضح .

(٣) وقال الحصكفي في الدر المختار : البيع لغةً : «مقابلة شيءٍ بشيءٍ مالاً ، أو لا».

وقال في تعريفه شرعاً : «البيع مبادلة شيءٍ مرغوب فيه بمثله على وجه

<===

مخصوص» . حاشية ابن عابدين (٣/٥٠١-٥٠٣) .

وبمثله عرفه الكاساني في البدائع والصنائع (٥/١٣٣) .

وفي هذه التعاريف لايشترط في المبيع أن يكون مالاً ، بل يكفي أن يكون شيئاً مرغوباً فيه ، ثم الشيء أعم من أن يكون فعلاً أو عيناً ، عرضاً أو جوهراً محسوساً أو غير محسوس فليتأمل في نتائج التعريف .

٤- والشارح قال هنا: البيع مبادلة المال بالمال فقط ، زيدت عليها أهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك .

يريد بذلك بأن البيع لغة مبادلة المال بالمال فقط ولكن الشرع تصرف فيه بزيادة الأهلية الخ .

وقال سابقاً : (ص:٢٤٥) : «الشرع فسر البيع بمبادلة المال بالمال» .

فبمقتضى القولين إن جعلنا المبادلة مع ما زيدت عليه من الأمور في تعريف البيع شرعاً يلزم منه القول بأن البيع فعل شرعي محض وهذا خلاف ما قاله علماء المذهب صدر الشريعة في التوضيح (١/٢١٥) ، وآخرون حيث جعلوا البيع من حسي وشرعي .

وإلا فيلزم منه الكذب في أحد شقي التعريف ؛ لأنه جعل هنا مبادلة مال بمال مدلولاً لغوياً ومازيد عليها أمراً شرعياً ، وسابقاً سمى المدلول اللغوي هنا مدلولاً شرعياً ونسبه إلى الشارع بأنه هو الذي فسر البيع بمبادلة المال بالمال وهذا تلاعب عجيب منه رحمه الله .

فخلاصة القول ومفاد الملاحظة: أنه لما كانت معرفتهم بحقيقة البيع عبارة عن تردد واضطراب وتناقض واختلاف فكيف جازلهم القول بأنه فعل شرعي ؟ وأي عقل يقتضي قبول قولهم ؟

<===

الثانية : وعلى تسليم القول بأن البيع كان لغةً «مبادلة مال بمال» ولكن الشرع زاد عليه أهلية العاقدين ونحوها فبذلك صار البيع فعلاً شرعياً يلزم منه القول بأن الزنا والقتل وشرب الخمر ونحوها من الأفعال التي يقول فيها الأحناف بأنها أفعال حسية أيضاً أنها أفعال شرعية لأن الشرع تصرف فيها محلاً وشرطاً ووصفاً كما قد بينا ذلك.

وقد انتبه إلى هذا سراج الدين الهندي في شرح المغني (ورقة:٥٦) حيث قال بعد الكلام على الصلاة والبيع ونحوها من الأفعال : «وفيه بحث فإن القتل والشرب وسائر الأفعال التي عديتم من الحسيات أيضاً التي يعرفونها قبل الشرع من حيث أنها أفعال وأما من حيث كونها على هيئة مخصوصة وصفة معلومة وهي القتل العمد إنما يوجب القصاص إذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد قد قتل بآلة كذا ولايكون أباً له ولاولده ، وإنما يوجب الدية المغلظة إذا كان شبه عمد ، وإنما يوجب الدية إذا كان خطئاً وغيرها من أحكام القتل وشرائطها التي لم تعرف إلا بالشرع .

وكذا الزنا من حيث كونها وطئاً في القبل في غير الملك وشبهته ، وكون الشبهة إما في الفعل أو في المحل موجباً للرجم أو الجلد وغير ذلك من أحكام الزنا وشرائطها فلا تعرف إلا بالشرع أولى ؛ فلا فرق بين القسمين .

فإن أصلها من حيث كونها أفعالاً لايعرف بالحس قبل الشرع ، وأما من حيث كونها هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة للأحكام المخصوصة فلايعرف قبل الشرع ؛ فالفرق على الوجه الذي ذكروا

<===

والإجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والأجرة والمدة وغير ذلك[١] .

لايتم » انتهى .

ثم نقله عنه عبداللطيف بن فرشتا في شرح المنار (ص:٢٦٥) ، وسلم لهذا الاعتراض كما صرح يحيى الرهاوي أيضاً قائلاً : بأن الاعتراض – يعني اعتراض سراج الدين الهندي – وارد لامحالة . (ص:٢٦٥) .

حتى اضطر ابن فرشتا إلى وضع تعريف للأفعال الحسية من جديد خروجاً عن هذا الاعتراض فقال : «فالصواب – ولم يقل : الأصح أو الأحسن – أن يفسر الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض» .

واستحسن هذا التعريف الرهاوي وعزمي زاده وآخرون وهو ينتج نتائج متناقضة لنتائج تعريف جمهورهم للأفعال الحسية .

فخلاصة القول ومفاد هذه الملاحظة: أنه لما كان تصورهم بالأفعال الحسية والشرعية عبارة عن ظن وتخمين وتخبط وخلط ، فكيف جازلهم التحتم والجزم بأن البيع فعل شرعي وليس بحسي ؟ ثم الاختيار بأن النهي عن الربا لقبح في الوصف لا في العين ؟ وأي دين يجوز فتح أبواب الربا بإسم هذا التدقيق الموهوم ؟

١- قلت : اختلافهم في تعريف الإجارة لغةً وشرعاً مثل الاختلاف في البيع وبعضهم على عدم الفرق بين حقيقتها اللغوية التي تمثل عن المعنى الحسي وبين حقيقتها الشرعية .

<===

فالنهي عن هذه الأفعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي إلا إذا دل الدليل[1] على كونه قبيحاً لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح

قال صاحب «الهداية» المرغيناني في تعريفها : «الإجارة عقد على المنافع بعوض لأن الإجارة في اللغة بيع المنافع» .

قال البابرتي في «العناية» (٩/٥٨-٥٩) شرحاً للتعريف : «بَيَّن المفهوم الشرعي قبل اللغوي لأن اللغوي هو الشرعي بلا مخالفة» .

وعليه جرى الكاساني في البدائع (٤/١٧٤) .

وقال الحصكفي في الدرالمختار : «الإجارة لغة للأجرة وشرعاً : تمليك نفع بعوض». مع حاشية ابن عابدين (٦/٤٩) . وبمثله قال ابن نجيم في البحر الرائق (٧/٢٩٧) .

وعرف النسفي الإجارة شرعاً بلفظ: «بيع منفعة معلومة بأجر معلوم».

وقد تكلم على هذه التعاريف قاضي زادة في نتائج الأفكار (٩/٥٧-٦٠) كلاماً طويلاً نقداً ورداً ، وعلى قول من يقول بأن المفهوم اللغوي للإجارة هو الشرعي بلامخالفة يلزم بأن الإجارة فعل حسي وليس بشرعي فليتأمل .

١- قلت : هذا تصرف عجيب من هؤلاء فانهم فصلوا الأفعال الحسية على حسب ما كان ينفعهم تفصيلها ثم خرجوا عليها المسائل التي كانوا يحتاجون إلى التخريج عليها ، فكان عليهم أن يفصلوا مقابلها ماهية القرائن والأدلة أيضاً ليستقيم الاعتبار بتصورها في موارد الضرورة تمييزاً بين القبيح لعينه ووصفه ، وليتبين مدى تأثير الحس في الاقتضاء

<===

وصلاة المحدث[١]

لأن القبح يثبت اقتضاءاً (فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي) .

دليل[٢] على الدعوى الأخيرة وبيانه يقتضي بسطاً وهو أن في النهي

المذكور ، ولكنهم عجزوا عن ذلك إلا ما عرف منهم بطريق استثناء بعض الأفعال منها كأمثلة ، وفيها أيضاً نظر كبير كما قد بينا ، وكل هذا يدل على أن ما ذهبوا إليه هنا ليس هذا بعلم ولافقه ولامعرفة وإنما هي محاولة فاشلة لتقوية مذهبهم في مسائل معينة .

١- قلت : وهذا الاستثناء دليل على أن الاعتبار بصفة الحس لاقتضاء القبح في العين اعتبار لغو وقضية خيالية إذ لوكان له تأثير في هذا لما تخلف عنها ، بل الصحيح هو الاعتبار في الأفعال الحسية والشرعية بدليل شرعي على حسب مقتضى كل محل ، وحملها على الإطلاق ليس بصحيح ، ويتبين هذا بكل صراحة في التعليق القادم على ما ذكره المؤلف من دليل لهذا المذهب .

٢- قلت : ليس هذا بدليل وإنما هو مغالطة ، وقد طولوا في بيان تفصيله ، ومع التطويل في البيان لازال الأمر غامضاً خفياً ، لأنه ليس بدليل منطقي سليم وإنما هي واهمة تكلفوا بجعلها دليلاً لمذهبهم ، وخلاصة ما يريدون به من ذلك هي :

أن حقيقة النهي تقتضي أمرين :

(١) وجود المنهي عنه حساً أو تصوراً .

===

(٢) والقدرة على الفعل .

والنهي عن الأفعال الحسية يعني تحقق الأمرين المذكورين لأن منشأ وجود الفعل الحسُّ وهو متصور عند الفاعل والقدرة على الفعل مرعي بها في النواهي الشرعية فالنهي يحمل على القبح في العين لأنه لامانع من تحقق الأمرين اللازمين لحقيقة النهي في هذه الصورة .

أما في صورة النهي عن الأفعال الشرعية فيلزم تخلف أحد الأمرين وذلك لأن الشرعية تعني وجود الفعل إذا الشرع هو الذي أوجد الفعل والنهي عنه يعني عدم الفعل فيلزم منه التناقض فيتحول النهي نسخاً وذلك اذا حملنا النهي على القبح عيناً ، وأما في حالة حمله على القبح وصفاً فلايلزم هذا المحظور ، فبضرورة اللازم المذكور قلنا : إن النهي عن الأفعال الشرعية يحمل على القبح وصفاً لاعيناً .

هذا خلاصة دليلهم وهي كما قلنا وهم ومغالطة وليس بدليل ودنس لوجوه:

أولاً : إن هذا الأمر موجود في صلاة الحائض والمحدث وبيع الملاقيح وغيرها من الصور التي قالوا فيها بأن النهي لقبح في العين مع أنها أفعال شرعية عندهم فلو كان التقسيم إلى حسي وشرعي موجباً لنتيجة التمييز بين القبيح لعينه والقبيح لوصفه تمييزاً صحيحاً وتفريقاً صادقاً عادلاً لما احتيج إلى النظر والاعتبار بادلة أخرى ولما تخلفت النتيجة عن دليله .

ثانياً : إنهم خروجاً عن المشكلة المذكورة إلتجاؤا إلى حمل النهي عن الأفعال الشرعية على أن القبح في الوصف لا في العين ولكن نظرتهم في

<===

تعيين ذوات الأفعال الشرعية عن صفاتها أيضاً نظرة خاطئة جداً ؛ فان الفعل عندهم عبارة عن ظاهر الصورة الممثلة عن حركات وسكنات معينة ، ومجموعها ذات ، وأفراد أجزائها صفات ، وهذا هو التصور الكامل عندهم للأفعال الشرعية .

ولكن النظرة الفقهية الموفقة تقتضي اعتبار المصلحة المقصودة من الفعل شرعاً عنصراً أساسياً لتكوين ذات الفعل الشرعي ، فكل نقص أو خلل يعود إلى فوات أو تفويت المصلحة من الفعل يعتبر مبطلاً لمفهوم عين الفعل شرعاً ومغيراً له من عين إلى عين آخر ، لأن أعيان الأفعال الشرعية تتحقق مع مصالحها ، بل لأجل المصلحة المقصودة سمي الفعل فعلاً شرعياً، والفعل العاطل عن المصلحة والحكمة لخلل في المحل أو في الشرط أو في الوقت يجوز أن يقال فيه بأنه قبيح لعينه لأن عينه في هذه الصورة تختلف عن عينه في حالة تحقق المصلحة الشرعية.

والشرع إذ يمنع عن فعل شرعي فهو دليل على خلو الفعل من المصلحة المقصودة عند الشارع ، فالامتناع عنه والاعتقاد بأن إيقاع الفعل في حالة المنع عنه لايكون فعلاً شرعياً ولايترتب عليه الآثار والنتائج الشرعية هو الذي يوافق بطبيعة الأدب مع الشرع ، وبمقتضيات التعبد والعبودية والامتثال .

وهي نظرة أهل الحديث والفقه من أهل الحجاز توارثوها عن أصحاب رسول الله ﷺ ومئآت من النصوص الحديثية والقضايا النبوية تؤيد هذه النظرة.

ولكن أصحاب الرأي من أهل الكوفة دأبهم الاشتغال بعكس هذا بإسم
<===

الفقه والتدقيق والذكاء ، والحال أن التدقيق المذكور في أمور أساسية كثيرة فقه خيالي لايمثل عن مقتضيات الفقه الإسلامي ولاعن مسمياته ، بل يناقضه أساساً ورأساً.

ثالثاً : وبناءاً على ما سبق من الملاحظات ونظراً إلى ضعفها لم يعتمد على هذا التقسيم كثير من أكابر الحنفية كأبي بكر الجصاص في الفصول في الأصول ، وحسين بن علي الصيمري في «مسائل الخلاف» على رغم أن هذه الكتب من أهم المصادر الأصولية عند الحنفية وأقدمها وأسلوبهما العلمي يمتاز بالنقاش وإيراد الأدلة العقلية والنقلية ، بل وصف السمرقندي في الميزان (٣٦٣/١) تقسيم الأفعال إلى حسية وشرعية للتمييز بين القبيح لعينه ووصفه وما خرجوا عليها من المسائل بالتناقض والفساد وعدم الصحة .

وإليك نص كلامه رحمه الله فإنه قال : «واختلف مشايخنا في النهي المضاف إلى الفعل الشرعي : قال بعضهم : إنه يدل على كونه مشروعاً بأصله قبيحاً بوصفه .

وقال بعضهم : إنه يدل على كونه مشروعاً من وجه قبيحاً من وجه .

وقال بعضهم : إن النهي لايرد على الفعل الشرعي ومتى أضيف إليه يكون نهياً عن غيره لا محالة .

وهذه الوجوه غير صحيحة على ما ذكرنا فسادها وتناقضها في الشرح» .

فكل هذه الأمور تدل على أن قضية الأفعال الحسية والشرعية بالشكل المذكور في كتب السرخسي والبزدوي والنسفي وغيرهما من الماوراء

عن الأفعال الشرعية إختلافاً .

فقال الشافعي رحمه الله: إنه يقتضي القبح لعينه[1] وهو الكامل قياساً على الأول على ما سيأتي ونحن نقول : إن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً

النهريين ليست مما اتفقوا عليه ، ولا هي ذات اعتبار وقيمة عند أكابرهم ، ولاهي دليل وبرهان للتمييز ، بل هي عبارة عن وهم ومغالطة وتناقض وفساد .

١- لأن الشارع عندما ينهى عن فعل شرعي في ظروف معينة فمعناه أن مصلحة الفعل الشرعي فائتة فيها . وبفوات المصلحة لايبقى الفعل شرعياً ، بل يتحول عينه في حالة المنع عن عينه في حالة الطلب ويجوز أن يكون ذاك العين الخالي عن مصلحة شرعية قبيحاً لعينه .

أما ترى أن الرسول ﷺ حينما قال: ﴿مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّوْرِ وَالْعَمَلَ بِهِ فَلَيْسَ لِلّٰهِ حَاجَةٌ فِيْ أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ﴾ أخرجه البخاري برقم [١٩٠٣] دل على أن القيام بعمل الزور يفوّت مصلحة الصوم فلم يبق ظاهر الصورة – وهي الإمساك عن الطعام والشراب – فعلاً شرعياً .

وكذلك الحال لصلاة من صلى بحضرته ﷺ وقال له ثلاثاً ﴿إِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ﴾ أخرجه البخاري برقم [٧٩٣] وآخرون .

وأمثلته كثيرة جداً في الشرع وهي كلها نصوص قاطعة على أن اعتبار المصلحة الشرعية كعنصر أساسي لتكوين ذات الفعل الشرعي ضروري جداً عند الشارع ، وتصور الفعل الشرعي بدون اعتبارها تصور باطل كما قد بينا .

إلى اختيار العباد فإن كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه وإلا يعاقب عليه وان لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفياً ونسخاً لا نهيا كما إذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له: «لاتشرب» فهذا نفي[1] .

وإن قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهياً فالأصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح إنما يثبت في النهي اقتضاءاً ضرورة حكمة الناهي فينبغي أن لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي أعني النهي لأنه إذا أخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً ويبطل الاختيار إذ اختيار كل شيء ما يناسبه .

فاختيار الأفعال الحسية هو القدرة حساً أي يقدر الفاعل أن يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظراً إلى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمة لعينه ، واختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع

١- قلت: كل هذا وهم وإيهام ؛ لأن شرعية الفعل توجب تصوره عند الفاعل وإلا فيلزم منه التكليف بالمحال ، ثم النهي عن هذا الفعل بعد تحقق تصوره عند المكلف ينفي شرعيته ولا ينفي تصوره كما في النهي عن الصلاة في حالة الحيض وفي الأوقات المكروهة الثلاثة ، والصوم يوم النحر فالنهي عنها في تلك الظروف المعينة أفاد نفي شرعية الفعل ولم يوجب نفي تصورها عند الفاعل وهذا مما يعرفه أطفال المسلمين أيضاً وقد نقل هذا الاعتراض قوام الدين الكاكي في جامع الأسرار (ورقة:٢٥) ولم يستطع على الجواب فراجعه إن شئت .

ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ماذوناً فيه وممنوعاً عنه جميعاً .

و[هما](١) لايجتمعان قط(٢) إلا أن يكون ذلك الفعل مشروعاً باعتبار أصله وذاته وقبيحاً باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الأول .

والشافعي رحمه الله إذا قال بكمال القبح أعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسّي وهو لاينفعنا فصار النهي نفياً ونسخاً وبطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبيح جداً . هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام(٣) .

١- الزيادة من «ف» .

٢- قلت: هذا يصدق إذا ورد الأمر والنهي عن الفعل على صفة واحدة وعلى حالة واحدة ، أما في حالة اختلاف الأحوال والظروف والأوقات والشروط فلا يستقيم هذا القول ؛ فإن الأمر بالصلاة في حالة الصحة والطهارة يعني مشروعية الفعل، والنهي عنها في حالة الحيض يعني عدم مشروعيته فباختلاف الأحوال لاتضاد هنا ولاتناقض لاختلاف موارد الأمر والنهي فليتأمل .

٣- قلت: قد بينا بأن النهي الوارد عن فعل شرعي يعني أن عينه في حالة المنع يختلف عن عينه في حالة الطلب ؛ فالمباشرة بالفعل في حالة النهي باعتقاد أنها تحقق المصلحة الشرعية عبث .

كما أن الاعتقاد بأن عينه في حالة النهي هو نفس عينه في حالة الطلب

<===

ثم فرع على الأصل الذي مهده فقال : ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل .

أي لأجل أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفاً كان هذه الأمور المذكورة مشروعة باعتبار الأصل دون الوصف[1] .

مغلطة عظيمة ، وجل أخطائهم في هذا البحث تدور حول هذه المغلطة فمن فهمها حق فهم علم أن ما قالوه في هذا الباب من أنه «يلزم كذا ، ويجب كذا» بضاعة خيالية لاتقدر بثمن جيد في سوق العلم ، ولاهو غاية التحقيق كما قال الشارح وإنما هو تحقيق الغاية .

١- قلت : نظرة الحنفية في تعيين الأصل عن الوصف من البيع هي نفس نظرة مرابي أهل المدينة حيث جعلوا البيع أصلاً والربا وصفاً لازماً من أوصاف البيع فقالوا جواباً عن تحريم الربا ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ فرد عليهم الشرع بالتفريق بين البيع والربا قائلاً : ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة الآية [٢٧٥] ، فالآية نص في التفريق بين البيع والربا بإجماع من الحنفية في كتبهم الأصولية أيضاً .

وحقيقة التفريق يعني أن البيع شيء والربا شيء آخر لأن الأول حلال لاشتماله على المصالح والثاني حرام لاشتماله على أعظم مفسدة وأغلظ قبح في نظر الشارع ، إلا أن الربا لايتحقق إلا بواسطة البيع كما أن الشرب شيء والخمر شيء آخر ولكن تعاطي الخمر لايتم إلا بواسطة الشرب مع أن الشرب ليس بداخل في حقيقة الخمر ، ولا حقيقة الخمر

<===

فإن الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وإنما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط .

وطبيعتها تتناول معنى الشرب ، وهكذا البيع بحقيقته الشرعية والحسية يستقل عن معنى الربا ، ولذلك يجتمع مع الربا وغيرها من صور التعامل المشروع وغير المشروع .

فكما أن الأكل حرم لأجل الميتة مثل تحريم الميتة ، والشرب حرم لأجل الخمر مثل تحريم الخمر ، هكذا حرم البيع لأجل الربا مثل تحريم الربا فعلاقة البيع مع الربا كعلاقة الشرب مع الخمر والأكل مع الميتة والمستقذرات وقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ نص قاطع على ذلك .

هذا وبفرض التسليم بأن البيع فعل شرعي كما يقولون فالضابط لتعيين الأصل عن الوصف هو بناءاً على وجود وانعدام المصلحة من الفعل ، فكلما تحققت المصلحة مع الفعل يبقى الفعل شرعياً ، وأي وصف من أوصافه سَبَّب انتفاءَ المصلحة عن الفعل يعتبر مغيراً للعين ، والعين الخالي عن مصلحة شرعية لايوصف بالشرعية فيلزم من ذلك القبح للعين ، وهذا إذا كان خالياً عن المصلحة ، فكيف إذا ترتب على الفعل أعظم مفسدة ؟ ومع ذلك هل يبقى الفعل شرعياً ؟ فأي دين يجوز هذا .

فخلاصة القول أن نظرة الحنفية في هذه المسائل نظرة قاصرة ضعيفة وأقرب إلى التكلفات الخيالية من الحقائق العلمية الواقعية .

وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لايقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه .

كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وإنما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيداً للملك بعد القبض .

وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوماً وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالأصل[١] .

ثم ههنا سوال مقدر على أبي حنيفة رحمه الله وهو أن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الأفعال الشرعية[٢] مع أن ههنا لم

١- قلت: وقد نبهنا على أن جميع أنواع البيوع المنهي عنها وجميع العبادات المنهي عنها في أوقات وأحوال معينة هي إما خالية عن المصلحة المقصود منها عند الشارع ، وإما مشتملة على مفاسدها ، وفي كلتي الصورتين لايجوز إطلاق وصف الشرعية عليها في حالة المنع ولا المباشرة بفعلها بحجة أن أصلها مشروع والوصف فاسد ؛ لأن هذا يعود بالنقض على الموضوع نقضاً حقيقياً لاخيالياً كما سبق تفصيله مرات .

٢- قلت: غلط قولهم هذا ، بل هذه الأفعال كلها حسية لأن تعريف الحسي عندهم هو ما يتحقق حساً ممن يعلم الشرع أولا يعلمه ، ولايتوقف وجودها على الشرع.

<===

يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فأجاب عنه المصنف رحمه الله وقال:

(والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي) .

فالحر عام من أن يكون حر الأصل أو حر العتاقة ، والمضامين جمع مضمونة وهو ما في أصلاب الآباء ، والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في أرحام الأمهات، والمحارم عام من أن يكون حرمة القرابة أو حرمة المصاهرة.

وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز فكان نسخاً[1] لعدم محله .

والناس كانوا يتعاملون بها قبل ورود الشرع ، والشرع لم يتصرف في كيفية هذه الأفعال بل بالمنع عنها على أصل هيئتها المعروفة حساً لاشتمالها على مفاسد وأضرار معينة في نظر الشارع .

ومجرد ورود الحكم من الشارع على الفعل منعاً لايجعله شرعياً إن لم يغير في كيفيته زيادة أو نقصاً كشرب الخمر وأكل الميتة ؛ فأخطأ هنا المؤلف والشارح في فهم جهة السوال ، كما أنه لامعقولية أصلاً في الجواب الذي ذكروه عن هذا السوال .

١- قال النسفي هنا: النهي مجاز عن النفي وأراد بالنفي النسخ ، ولكن صدر الشريعة قال في التوضيح (١/٢٢٠) : «إنه مجاز عن النسخ» .

وكل هذه تكلفات غير مرضية وأجوبة فاسدة جداً عن الاعتراضات الواردة ولم يطمئن بها كثير من الحنفية أيضاً .

يقول ابن عابدين في نسمات الأسحار (ص:٦٦): «أقول: ولايخفى أن قولهم هنا: إن النهي مجاز عن النفي مخالف لظاهر ما سبق من أن النهي عن الأمور الشرعية يقع على القبيح لغيره إلا بدليل ، فظاهره أنه يقع على القبيح لغيره إلا بدليل يدل على قبحه لعينه وهذا يقتضي أن يكون النهي هنا باقياً على معناه الحقيقي لكن دل الدليل على أن قبحه لعينه لا أن النهي يعدل به عن معناه الحقيقي إلى النفي مجازاً للدليل اللّهم إلا أن يقال إن قولهم «إلا لدليل» الاستثناء فيه منقطع يعني أن النهي عن الأمور الشرعية يقع على القبيح لغيره إلا لدليل فلايكون النهي على حقيقته بل يكون مجازاً عن النفي .

لكن يخالف هذا الحمل ما مر عن التلويح من أنه يحمل بواسطة القرينة على القبيح لعينه ، وأيضاً فربما لايظهر ذلك في النهي عن نكاح المحارم بل النهي فيه على حقيقته لكنه مصروف عن اقتضاء القبح لمعنى في غيره إلى اقتضائه القبح لعينه بدليل قوله تعالى : ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيْلاً﴾ وحينئذ فلا يرد نقضاً علينا ولاحاجة إلى التعرض إلى الجواب عنه فليتأمل» انتهى كلامه .

وقال ابن ملك في شرح المنار (ص:٢٧٦-٢٧٧) : «ولقائل أن يقول: إن أراد بالنسخ الإعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازاً عن النفي فلاحاجة إلى التطويل، وإن أراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الأمور قبل النهي

<===

أي فكان هذا النهي كله نسخاً للمشروعية لعدم محل النهي إذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص .

وفي إيراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن أن يكون نسخاً اصطلاحياً عند من يقول أن رفع الإباحة الأصلية ورفع ما في الجاهلية وفي الشرائع السابقة يسمّى نسخاً[1] .

وذا غير معلوم .

فإن قلت إنها مباحة بالإباحة الأصلية . قلنا : لايتم بهذا المقصود لأن رفع الإباحة الأصلية لايكون نسخاً .

فإن قلت: ثبت مشروعيتها بتقريب النبي ﷺ في الإبتداء حيث لم ينه عنها في أول زمان النبوة . قلت: إنما يتم لوثبت علمه عليه السلام بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على إنكاره وذلك يتوقف على النقل».

وسبب التكلف بالتأويلات المذكورة - أي حمل النهي على النفي والنفي على النسخ - ثم التصدي بالجواب عن الاعتراضات مع تعسف وتحكم هو عدم اعتبار المصلحة الشرعية من الفعل الشرعي كما سبق التنبيه على ذلك مرات .

١- قلت : ومن من الحنفية يقول إن رفع الإباحة الأصلية نسخ حتى يلتمس لقول النسفي «النهي مجاز عن النفي» دليل ؟ فان لم يكن هذا مذهبهم - وليس هو بمذهب لهم - فأي قيمة علمية لهذا التوجيه ؟

لأن بيع الحر كان في شريعة يوسف[١] وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية[٢] ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الأديان السابقة[٣]

(وقال الشافعي رحمه الله في البابين ينصرف إلى القسم الأول) .

شروع في بيان مذهب الشافعي رحمه الله يعني ، أن عنده النهي في كل من الأفعال الحسية والأفعال الشرعية ينصرف إلى القبح لعينه ، فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء[٤] قولاً (بكمال القبح) حال

١- وأي دليل نقل صحيح يثبت بأن شرع الله الذي أنزل على يوسف كان يجوز بيع الأحرار ؟ حتى يصدق هذا القول .
وإلا فبيع وشراء يوسف نفسه ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ لم يكن بمقتضى شريعته وإنما كان بحجة التعامل القائم في زمنه، ومقتضاه أن بيع الحر فعل حسي والشرع ورد بالمنع عنه فقط .

٢- إذاً أنها أفعال حسية كما قلنا ، فأي فائدة عادت إلى الفقه الإسلامي بتسويد الأوراق بالتدقيقات الخيالية المذكورة ؟

٣- وهل تعريف النسخ اصطلاحاً عند الحنفية يشمل هذه الصور ؟ ويراد به نسخ الشريعة بالشريعة، وإلا فأي فائدة في توجيه قول النسفي بهذا التعليل الفاسد؟

٤- قلت: ليس مذهب الشافعي رحمه الله تعالى هكذا ، ولاهو سلك مسلك الحنفية في التقسيم والأقسام والنتائج ، وما نقله عنه صاحب الكتاب
<===

فإنه سوء فهم ووهم لأن الشافعي رحمه الله فصل الكلام في النواهي في كتابه «الرسالة» من صفحة ٣٤٣ إلى صفحة ٣٥٥ وجعل المنهيات على قسمين:

الأول: ما الأصل فيه التحريم إلا ما أُحِلَّ منه على وجه مخصوص بدليل من الشرع كالنساء فإن كلهن محرمات الفروج إلا ما أحل بالنكاح أو بملك اليمين .

فهذا النوع من الحرام لايصير حلالاً إلا بتعاطي الطريقة الشرعية بكاملها للتحليل ، وإلا فبفساد الطريقة يفسد الحل ويرجع الأمر إلى أصله وهو أنه حرام .

والثاني : ما الأصل فيه حلال ، ولكن نهي عنه لمصالح معينة كالنهي عن الاشتمال الصماء ، والنهي عن الأكل من أعلى الصحيفة ، والنهي من أن يقرن بين التمرتين ونحوها .

فهذا النوع من النهي يوجب معصية ولايوجب تحريم الأصل ؛ لأن الثوب مباح للابس ، والطعام حلال لآكله انتهى .

فمن حيث المعصية لافرق عند الشافعي رحمه الله بين القسمين المذكورين وبعض المعاصي أعظم من بعض ، وأما من حيث تعلق التحريم والفساد بالأصل ففرق كبير . هذه طريقة الشافعي رحمه الله في الرسالة .

أما الأصوليون من أصحاب الشافعي فهم أيضاً لم يتكلموا في اقتضاء النواهي الفساد عيناً مطلقاً، ولاعلى أساس الأفعال الشرعية أو الحسية، بل على أساس قوله ﷺ : ﴿مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ﴾

بمعنى الفاعل أي حال كونه قائلاً بكمال القبح وهو القبح لعينه أومفعول له، أي لأجل قوله بكمال القبح (كما قلنا في الحسن في الأمر) .

لأن من مذهبنا أن الأمر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولاً بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب عنده ، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض .

وإنما شبه الشافعي النهي (بالأمر لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن)[1] فينبغي أن يكونا على السّواء .

(ولأن المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد) .

فأصل دليل اقتضاء النهي الفساد عندهم هو هذا الحديث ، لاكون الفعل حسياً أو شرعياً ولا كونه عيناً أو وصفاً كما قد سبق تفصيل مذهبهم .

هذا حقيقة مذهب الشافعي والشافعية ، ويدل عليه كتبهم ، وما ينقله النسفي وملاجيون عنهم فأكثرها أوهام وتحريفات ناتجة عن قلة التدبر والتحقيق في مذهبهم ، وندرة المراجعة لمصادرهم العلمية .

راجع للتفصيل: التبصرة للشيرازي (ص:١٠٠) ، والمحصول (٤٨٦/٢/١)، والإبهاج (٦٨/٢-٧٠)، والرسالة للشافعي (ص:٣٤٣-٣٥٥) .

١- قلت: نسبة هذا القول إلى الشافعي أيضاً غلط ، قال ابن نجيم : «الشافعي لايقول باقتضاء النهي القبح ، إنما يقول: إن القبح ثابت بالنهي ولولا هو لم يثبت» . فتح الغفار (٨٣/١) .

عطف على قوله قولاً بكمال القبح لا على قوله «لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة» كما يوهمه الظاهر .

وهو دليل ثان للشافعي رحمه الله باعتبار ترتب أحكامه وآثاره كما أن الأول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بيّن وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا .

(ولذا قال لاتثبت حرمة المصاهرة بالزنا) هذا شروع في تفريعات الشافعي رحمه الله على مقدمة مطوية نشأت من قوله: «فلايكون مشروعاً»، أي ولان المنهي عنه سواء كان حسياً أو شرعياً لايكون مشروعاً بنفسه ولاسبباً لمشروع آخر قال الشافعي رحمه الله لاتثبت حرمة المصاهرة بالزنا ، لأن الزنا حرام ومعصية فلايكون سبباً لنعمة هي حرمة المصاهرة لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات وقد منّ الله تعالى بها علينا حيث قال: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً﴾[1] فلا تثبت حرمة المصاهرة إلا بالنكاح .

وهي أربع حرمات حرمة أب الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة أم الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الأربع عنده لاتتعلق إلا بالوطي الحلال[2] .

١- سورة الفرقان : الآية [٥٤] .

٢- راجع لتفصيل المسئلة كتاب الأم (٥/٢٢٨-٢٣٣) للشافعي رحمه الله

<===

وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ، ودواعيه من القبلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة وذلك لأن دواعي الزنا مفضية إلى الزنا والزنا مفض إلى الولد[1] .

تعالى رحمة واسعة فإنه أشبع الكلام في هذه المسئلة كما يليق بشأن الموفقين من أهل الفقه والاجتهاد جزاه الله عن المسلمين خيراً .

١- قلت: ويمكن أن يستدل لهذا التدرج بحكاية أخوين اتفقا على اشتراء أراضي فارغة لزراعة البرتقال مثلاً ولكن لحقهما التشويش بأسرة ساكنة جنباً لتلك الأراضي على احتمال أن تسبب لهم من الحرج أو الضرر لبعض محاصيل المزرعة في يوم من الأيام فقاما فوراً وذهبا إليهم حتى هاجماهم ضرباً وشتماً ويقولان لهم : أنتم أكلتم البرتكال ؟

أو بحكاية شبيهة بهذه وهي أن الزوجان على العادة يفكران في حوائج البيت فدار الحديث حول ضرورة البقرة فلما اتفقا على لزوم اشترائها بدأ الزوج يضرب الزوجة في نفس الوقت ويقول لها : أنت نقلت ألبانها وسمنها إلى بيت والديكِ؟

فهذه الحكايات تقوي ما ذهب إليه الحنفية من أن النظر يفضي إلى اللمس واللمس إلى الجماع والجماع إلى الولد فالولد هو الأصل في استحقاق الحرمات فثبتت الحرمة ، كما ثبت أكل البرتكال قبل اشتراء الأرض وزرعها ، ونقل اللبن والسمن قبل اشتراء البقرة .

ثم مذهبهم هذا يشبه من حيث المقدمات والنتائج قول من يقول بأن من لم يقرأ بفاتحة الكتاب في الصلاة فإنه كافر مخلد في النار بحجة من لم

<===

والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات أي يحرم على الولد أولاً أب الواطي وابنه إذا كانت انثى وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً ثم تتعدى من الولد إلى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لأن الولد أنشأ جزئية واتحاداً بينهما .

ولهذا يضاف الولد الواحد إلى الشخصين جميعاً فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي أن لايجوز وطي الموطوءة مرة أخرى ولكن إنما جاز ذلك دفعاً للحرج .

وكذا تتعدى هذه من الزنا إلى أسبابه فالزنا وأسبابه إنما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث أنه زنا كما أن التراب إنما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه .

(ولا يفيد الغصب الملك) عطف على «لاتثبت» وتفريع ثان للشافعي رحمه الله وذلك لأن الغصب حرام ومعصية فلايكون سبباً لأمر مشروع هو الملك إذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان[1] .

وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان ، فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لأنه لولم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك

يقرء الفاتحة فلا صلاة له ، ومن لاصلاة له فهو كافر ، ومن هو كافر فهو مخلد في النار . فسبحان الله قاسم العقول .

١- راجع كتاب الأم للشافعي (٣/٢٨٦-٢٨٧) .

لاجتمع البدلان في ملكه وهو الأصل مع الضمان وذلك لايجوز فلما ملك المالك الضمان يجب أن يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك ، وعندنا بمقابلة الملك الفائت إلا في المدبر فإنه إذا غصب رجل مدبر أحد وهلك في يده يضمنه ولايملكه جبراً ليده الفائتة.

(ولايكون سفر المعصية سبباً للرخصة) تفريع ثالث للشافعي رحمه الله وذلك لأن سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلايكون سبباً لمشروع وهو الرخصة في إفطار الصوم وقصر الصلاة[١] .

وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعاً لأن السفر ليس قبيحاً في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه[٢] ، فيصلح سبباً للرخصة ولايملك (الكافر مال المسلم بالإستيلاء) .

تفريع رابع للشافعي رحمه الله وذلك لأن استيلاء الكافر على مال المسلم وإحرازه بدار الحرب أمر حرام ومحظور فلايصلح أن يكون سبباً لملكه[٣] .

١- أيضاً (١/٣٢٠) .

٢- قلت: ليس هذا الدليل بشيء ؛ فإن الشرب والأكل ليس أحد منهما قبيحاً في نفسه بل القبح في الخمر والميتة ولكنهما لما كانا وسيلتين لتناول الخمر والميتة صارا قبيحاً تبعاً لقبح الماكول والمشروب .
وهكذا السفر ليس بقبيح ولامعصية ولكنه لما كان ذريعة لمعصية حرم وقبح بمقدار ما يوجد في الغاية من القبح والحرمة .

٣- راجع : مختصر المزني (٩/٢٨٨) ، والحاوي للماوردي (١٤/٢١٦).

وعندنا يكون ذلك سبباً لملكه لأن الحفظ إنما يكون بالملك أو باليد فإذا أخذوه وأدخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم بقاءاً وإن كان معصوماً ابتداءً فيملكونه وقد ثبت ذلك من إشارة قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾[1] لأنهم كانوا مياسير بمكة وإنما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم[2].

١- سورة الحشر : الآية [٨] .

٢- قلت : ليس الاختلاف في الاستيلاء ، وإنما الاختلاف في ثبوت الملك لهم ، والآية نص في الأول وهو لايستلزم الملك فالاستدلال بها غلط إشارة وعبارة .

الفهارس

فهرس المصادر

فهرس موضوعات الكتاب

فهرس مسائل الحواشي

فهرس المصادر الأصولية

المخطوطات والمصورات:

١- الأنوار شرح المنار للبابرتي مخطوط مصور من الظاهرية .

٢- بيان المختصر لأبي الثناء الأصفهاني ، مخطوط مصور من دار الكتب الظاهرية.

٣- التبيين شرح منتخب الحسامي لأمير كاتب الإتقاني مخطوط مصور من المكتبة الأحمدية بحلب .

٤- تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي مخطوط مصور من مركز جمعة الماجد بدبي .

٥- التكميل شرح أصول البزدوي لعمر بن عبد المحسن الأرزنجاني مخطوط مصور.

٦- جامع الأسرار لقوام الدين الكاكي ، مخطوط مصور من الإسكندرية.

٧- حاشية حسن حلبي على التلويح مخطوط في الخزانة الزاهدية .

٨- الشافي شرح البزدوي مخطوط مصور من الظاهرية .

٩- شرح التنقيح لنقرة كار مخطوط مصور .

١٠- شرح الحسامي لأبي الفضل النوري مخطوط مصور من الظاهرية .

١١- شرح الحسامي للسغناقي مخطوط مصور من الظاهرية .

١٢- شرح المغني للقاآني مخطوط مصور من المكتبة الظاهرية بدمشق .

١٣- شرح المغني لسراج الدين الشبلي الهندي مخطوط مصور من الظاهرية

١٤- لب الأصول لابن نجيم مخطوط مصور .

١٥- مرآة الأصول لملا خسرو ، مخطوط مصور من المكتبة الأزهرية بالقاهرة .

١٦- مسائل الخلاف للصيمري مخطوط مصور من مركز جمعة الماجد بدبي.

١٧- مفتاح الحصول للموستاري مخطوط مصور من الظاهرية .

١٨- نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي مخطوط مصور من مركز جمعة الماجد بدبئ .
١٩- الواضح لابن عقيل مخطوط مصور من الظاهرية بدمشق .
٢٠- الوصول إلى قواعد الأصول للتمرتاشي مخطوط مصور من الظاهرية .

المطبوعات :

١- الآيات البينات للعبّادي ، طبعة دار الكتب العلمية .
٢- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد ، للحافظ العلائي ، طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق .
٣- الأشباه والنظائر للسبكي ، طبعة دار الكتب العلمية بيروت .
٤- أصول الشاشي لأبي علي الشاشي ، طبعة دار الكتاب العربي .
٥- أصول الفقه لمحمود بن زيد اللامشي بتحقيق عبد المجيد تركي ، طبعة دار الغرب الإسلامي .
٦- الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية - بتحقيق شعبان محمد إسماعيل .
٧- إحكام الفصول للباجي ، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت .
٨- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم بتحقيق محمد أحمد عبد العزيز، طبعة مكتبة عاطف بالقاهرة .
٩- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، طبعة دار الفكر .
١٠- إرشاد الفحول للشوكاني ، طبعة دار المعرفة بيروت .
١١- إفاضة الأنوار للحصكفي ، طبعة مكتبة مصطفى البابي ، بالقاهرة .

١٢- الإنصاف في بيان اسباب الاختلاف لشاه ولي الله الدهلوي ، طبعة دار النفائس .
١٣- بذل النظر لمحمد بن عبدالحميد الأسمندي بتحقيق محمد زكي عبدالبر.
١٤- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني ، طبعة مكتبة دار الأنصار بالقاهرة .
١٥- التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي بتحقيق محمد حسن هيتو ، طبعة دار الفكر بيروت .
١٦- التحرير لابن الهمام ، طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة .
١٧- التحقيق شرح الحسامي للبخاري عبد العزيز طبعة مكتبة حقانية بشاور .
١٨- تخريج الفروع على الأصول للزنجاني الدكتور محمد أديب صالح .
١٩- تغيير التنقيح لابن كمال باشا ، طبعة استنبول .
٢٠- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ، طبعة دار الكتب العلمية بيروت .
٢١- التلخيص في أصول الفقه للجويني ، طبعة دار البشائر الإسلامية .
٢٢- التلويح على التوضيح للتفتازاني، طبعة محمد علي صبيح ، وأولاده، بالقاهرة.
٢٣- التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني، طبعة جامعة أم القرى مكة المكرمة.
٢٤- التمهيد للإسنوي بتحقيق حسن هيتو ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت .
٢٥- التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ، مطبعة محمد علي صبيح ، وأولاده بالقاهرة .
٢٦- التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ، طبعة دار الفكر المعاصر بيروت .
٢٧- تيسير التحرير لأمير بادشاه ، طبعة مصطفى البابي بالقاهرة .

٢٨- جمع الجوامع للسبكي ، طبعة دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركائه .

٢٩- حاشية حامد آفندي على المرآة ، طبعة مطبعة عثمانية استنبول سنة ١٣١٥هـ

٣٠- حاشية عزمي زاده على شرح ابن فرشتا، طبعة در سعادت استنبول.

٣١- حاشية على شرح المنار للرهاوي ، طبعة در سعادت استنبول .

٣٢- حجة الله البالغة لشاه ولي الله الدهلوي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت.

٣٣- الرسالة للإمام الشافعي بتحقيق أحمد شاكر .

٣٤- شرح ابن فرشتا للمنار ، طبعة در سعادت استنبول .

٣٥- شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي ، طبعة جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٣٦- شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت .

٣٧- شرح المنهاج بتحقيق عبد الكريم النملة ، طبعة مكتبة الرشد بالرياض .

٣٨- شرح تنقيح الفصول للقرافي ، طبعة دار الفكر بيروت .

٣٩- شرح مختصر المنار لابن قطلوبغا ، بتحقيق حافظ ثناء الله الزاهدي ، طبعة الجامعة الإسلامية في صادق آباد باكستان .

٤٠- العدة في أصول الفقه لأبي يعلى بتحقيق الدكتور المباركي ، طبعة مؤسسة الرسالة .

٤١- الغنية في الأصول لأبي منصور بن إسحاق ، مطابع شركة الصفحات الذهبية المحدودة بالرياض .

٤٢- فتح الغفار لابن نجيم ، طبعة مصطفى البابي بالقاهرة .

٤٣- فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري ، طبعة ، استنبول .
٤٤- الفصول في الأصول لأبي بكر الجصاص ، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت .
٤٥- الفقيه والمتفقة للخطيب البغدادي ، طبعة دار الكتب العلمية بيروت.
٤٦- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للأنصاري ، طبعة دار المعرفة بيروت .
٤٧- قمر الأقمار لنور الأنوار للكنوي ، طبعة دار الكتب العلمية بيروت.
٤٨- قواطع الأدلة للسمعاني بتحقيق محمد حسين هيتو ، طبعة مؤسسة الرسالة .
٤٩- القواعد والفوائد لابن اللحام ، طبعة دار الباز بمكة المكرمة .
٥٠- كتاب الحدود للباجي ، طبعة مؤسسة الزغبي بيروت .
٥١- كشف الأسرار للبخاري ، طبعة دار الكتاب العربي بيروت .
٥٢- كشف الأسرار للنسفي ، طبعة دار الكتب العلمية بيروت .
٥٣- الكوكب الدري للإسنوي ، طبعة دار عمار للنشر والتوزيع .
٥٤- المحصول في علم أصول الفقه للرازي ، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .
٥٥- المحقق من علم الأصول لأبي شامة طبعة الكويت .
٥٦- مختصر ابن اللحام بتحقيق محمد مظهر بقا ، مطبعة جامعة أم القرى بمكة المكرمة .
٥٧- المستصفى من علم الأصول للغزالي ، طبعة دار المعرفة .
٥٨- مسلم الثبوت لمحب الله على هامش المستصفى ، طبعة دار المعرفة بيروت .
٥٩- المسودة في أصول الفقه لآل ابن تيمية ، مطبعة المدني بالقاهرة .
٦٠- المعالم في علم أصول الفقه للرازي ، طبعة مؤسسة مختار بالقاهرة .

٦١- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري طبعة المعهد العلمي الفرنسي بدمشق .

٦٢- معراج المنهاج للجزري بتحقيق شعبان محمد إسماعيل ، مطبعة الحسين الإسلامية بالقاهرة .

٦٣- المغني في أصول الفقه للخبازي بتحقيق محمد مظهر بقا ، طبعة جامعة أم القرى بمكة المكرمة .

٦٤- مفتاح الوصول للشريف التلمساني ، طبعة دار الكتب العلمية .

٦٥- مقدمة ابن القصار المالكي ، طبعة دار الغرب الإسلامي .

٦٦- منافع الدقائق للخادمي ، طبعة دار الطباعة العامرة باستنبول .

٦٧- المنخول من تعليقات الأصول للغزالي بتحقيق حسن هيتو ، طبعة دار الفكر .

٦٨- ميزان الأصول في نتائج العقول للسمرقندي بتحقيق عبد الملك السعدي ، طبعة مطبعة الخلود ببغداد .

٦٩- نسمات الأسحار لابن عابدين ، طبعة شركة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة.

٧٠- نهاية السول شرح منهاج الوصول للإسنوي ، طبعة شركة محمد علي صبيح بالقاهرة .

٧١- الوجيز للكراماستي الحنفي ، طبعة دار المهدي بالقاهرة .

٧٢- الوصول إلى الأصول لابن برهان البغدادي ، طبعة مكتبة المعارف بالرياض .

فهرس

موضوعات الكتاب

المحتويات	رقم الصفحة
مقدمة التحقيق	٥-٦
مقدمة الشارح	٧-٨
مقدمة الماتن وشرحها	٩-٣١
تعريف الهداية	٩
المراد بالصراط المستقيم	٩
المراد بالخلق العظيم	١٠-١١
المراد بـ «الآل»	١٢
تعريف الدين والإسلام	١٢
موضوع علم الأصول	١٢
أقسام أصول الشرع	١٣
المراد بأصول الشرع	١٣
المراد بالكتاب والسنة والإجماع إجمالاً	١٣-١٤
القياس وأنواعه إجمالاً	١٤-١٧
الأصول القطعية والظنية	١٧
مرتبة القياس من الأصول الأخرى	١٨

مرتبة شرائع من قبلنا ، وتعامل الناس ، وقول الصحابي ، والاستحسان	١٩
تعريف الكتاب تفصيلاً	١٩-٢٥
حكم القراآت المتواترة والمشهورة	٢١-٢٢
هل القرآن اسم للفظ والمعنى جميعاً ؟	٢٣-٢٥
حكم القرأة بالفارسية في الصلاة	٢٣-٢٤
تعريف النظم واللفظ	٢٤
أقسام نظم القرآن ومعناه إجمالاً	٢٥-٣١
التقسيم الأول من حيث الصيغة واللغة	٢٦-٢٧
تعريف الصيغة	٢٦
التقسيم الثاني من حيث ظهور المعنى	٢٧
التقسيم الثالث من حيث خفاء المعنى	٢٧-٢٨
التقسيم الرابع من حيث استعمال النظم	٢٨
والخامس من حيث الوقوف على المراد من النظم	٢٩
التقسيم باعتبار موضوع النظم ومعناه وترتيبه وحكمه	٢٩-٣١
أقسام نظم القرآن ومعناه تفصيلاً	٣٢-٢٨٦
القسم الأول من التقسيم الأول	
الخاص	٣٣-٢٨٦
١- تعريف الخاص	٣٢-٣٥
٢- صور الخاص	٣٥-٣٧

خصوص الجنس	٣٥
الجنس والنوع عند الأصوليين والمناطقة	٣٥-٣٦
خصوص النوع	٣٧
خصوص العين	٣٧
٣- حكم الخاص	٣٧-٤٢
تفريعات على حكم الخاص	٤٢-٨٤
التفريع الأول:	
إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود في الصلاة	٤٢-٥٠
تعريف الركوع والسجود	٤٥
النسخ لا يجوز بخبر الواحد	٤٧
الكتاب قطعي يثبت به الفرض	٤٩
السنة ظنية يثبت به الواجب	٤٩-٥٠
التفريع الثاني:	
شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية	
في آية الوضوء	٥١-٥٨
تعريف الولاء	٥١-٥٢
معنى الغسل والمسح وحكمهما	٥٥-٥٨
التفريع الثالث: اشتراط الطهارة في آية الطواف	٥٨-٦١
التفريع الرابع: تأويل القرء بالطهر	٦٢-٦٦
الخلاف في أن الزوج إن طلق امرأته واحدة أو	

اثنتين وبانت منه وتزوجت بزوج آخر ثم رجعت إليه هل يملك الزوج ما بقي من الطلقات ، أو يملك ثلاثاً ؟	٦٦-٧٠
الكلام في أن السارق إن قطعت يده في السرقة وهل يضمن المال المسروق الذي استهلكه ؟	٧٠-٧٤
التفريع الخامس: حكم إيقاع الطلاق بعد الخلع	٧٤-٧٨
التفريع السادس: في أن المفوضة هل يجب لها المهر بالعقد أو بالوطء ؟	٧٨-٨٠
التفريع السابع: في أن أقل المهر مقدر من الشارع أو مفوض تقديره إلى رأي العباد	٨٠-٨٤
الكلام في خصوص كلمة الفرض	٨١-٨٢
تعريف «الفرض» لغةً	٨٢-٨٤
٤- أنواع الخاص	٨٥-٢٨٦
١- الأمر	٨٥-٢٢٦
تعريف الأمر	٨٥
اشتراط الاستعلاء في الأمر	٨٦
صيغ الأمر	٨٧
الدعوى بأن الأمر خاص صيغةً حيث أنه لا شيء يدل على الوجوب غير الصيغة ، ومعنىً حيث أنه لا معنى للصيغة غير الوجوب	٨٨-٨٩

الفعل لا يفيد الوجوب	٨٩-٩١
الأدلة على ذلك	٩١-٩٥
المذاهب والأقوال في دلالة الأمر من الوجوب أو	
الندب أو الإباحة ونحوها	٩٥-١٠٠
الراجح عند صاحب الكتاب هو أن الأمر	
للوجوب حقيقة سواء كان بعد الحظر أو قبله	
وسياق الأدلة لذلك	١٠٠-١٠٦
الكلام في أن الأمر إذا لم يكن للوجوب	١٠٦-١٠٨
الكلام في أن الأمر هل يقتضي التكرار أو يحتمله	١٠٨-١٢٣
مذهب صاحب الكتاب بأنه لا يقتضي التكرار ولا	
يحتمله سواء أكان معلقاً بشرط أو مقيداً بقيد أم لم يكن	١٠٨-١١٣
الفرق بين الموجب والمحتمل	١١٢
البحث في أن الأمر لايحتمل العدد فلا يحمل عليه	١١٤
هل المصدر يحتمل العدد ؟	١١٥-١١٨
هل اسم الفاعل يحتمل العدد	١١٩
الكلام في أن السارق هل تقطع يده في السرقة	
الثالثة ؟	١١٩-١٢٣
أحكام الأمر من حيث الأداء والقضاء	١٢٣-١٥٥
الكلام في تعريف الأداء	١٢٣-١٢٧
الكلام في تعريف القضاء	١٢٨-١٣١
مسألة : هل القضاء يجب بما يجب به الأداء ؟	

المذاهب والأدلة	١٣١-١٣٧
أنواع الأداء	١٣٧-١٤١
أنواع القضاء	١٤١-١٥٥
هل المنافع تضمن بالإتلاف ؟	١٤٩
القصاص لا يضمن بقتل القاتل	١٥٣
ملك النكاح لا يضمن بالشهادة الخ	١٥٤-١٥٥
الكلام في حسن المأمور به	١٥٥-١٨٦
الكلام في حسن الأمر عند الجمهور والمعتزلة	١٥٦-١٥٨
حسن لعينه وأنواعه	١٥٩-١٦٨
حسن لغيره وأنواعه	١٦٨-١٨٥
أنواع القدرة	١٧٥-١٨٥
القدرة الممكنة أو المطلقة	١٧٥-١٧٩
القدرة الميسرة أو الكاملة	١٧٩-١٨٥
مسألة : هل تثبت صفة الجواز للمأمور بـه إذا أتى به كما أمر ؟	١٨٥-١٨٧
مسألة : إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر هل تبقى صفة الجواز ؟	١٨٧-١٩١
أنواع الأمر من حيث كونه مطلقاً ومقيداً بوقت	١٩٢-٢٢٠
المذاهب في أن الأمر المطلق يكون للفور أو التراخي	١٩٢-١٩٨
الأمر المقيد بالوقت وأنواعه وأحكام كل نوع	١٩٨-٢٢٠

هل الكفار مخاطبون بالفروع ؟	٢٢٠-٢٢٦
٢- النهي	٢٢٦-٢٨٦
تعريف النهي	٢٢٩-٢٤٠
النهي يقتضي صفة القبح للمنهي عنه	٢٣٦-٢٤٦
أقسام المنهي عنه من حيث القبح	٢٤٠
قبيح لعينه وضعاً وشرعاً	٢٤٠
قبيح لغيره وصفاً ومجاوراً	٢٤١-٢٤٦
الأفعال الحسية تعريفها وحكمها وأنواعها	٢٤٦-٢٥٧
الأفعال الشرعية تعريفها وحكمها وأنواعها	٢٥٧-٢٨٦
المناقشة مع الشافعي رحمه الله	٢٧٠-٢٧٢
حكم البيع الربوي	٢٧٣-٢٧٤
حكم صوم يوم النحر	٢٧٥
الكلام في أن النهي عن بيع الحر والمضامين	
والملاقيح ونكاح المحارم مجاز أم حقيقة	٢٧٦-٢٧٩
مذهب الشافعي رحمه الله في اقتضاء النهي الفساد	٢٧٩-٢٨٢
من فروع القاعدة:	
١- هل تثبت حرمة المصاهرة بالزنا أو لا ؟	٢٨٢
٢- هل الغصب يفيد الملك ؟	٢٨٤
٣- هل سفر المعصية يجوز القصر ؟	٢٨٥
٤- هل يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ؟	٢٨٥-٢٨٦

فهرس

مسائل الحواشي

المحتويات	رقم الصفحة
الصحيح أن آيات القصص ونحوها مثل آيات الأحكام في الاعتبار فلا يجوز الفصل بينهما	١٣
كل ما ثبت بالسنة هو واجب الاعتبار في حد ذاته، فلا يستقيم الفصل بينها على أساس أن هذه أحاديث أحكام ، وهذه لا .	١٣-١٤
الإجماع من حيث الاحتجاج والإفادة	١٤
القياس أصل تابع للكتاب والسنة	١٤
تعريف القياس الشبهي	١٥
قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطىء في حالة الحيض قياس فاسد	١٥
العام المخصوص منه البعض ليس ظنياً على الإطلاق	١٧
إطلاق الحكم بظنية خبر الواحد غلط	١٧
القياس بعلة منصوصة لا يكون قطعياً على الإطلاق	١٧

تقسيم مصادر الحكم الشرعي إلى أصلية وتبعية	١٨
ليس الكتاب والسنة فرعاً للتصديق با لله ورسوله	١٨
ليس بلازم إذا لم يكن الشيء قول الكل فيكون قياساً	١٩
المراد بـ «ما يعقل» و «ما لا يعقل» من الأحكام	١٩
التواتر والشهرة عند الجصاص	٢٢
القول بأن القارئ لأقل من آية لا يسمى قارئاً وهم	٢٣
مذهب أبي حنيفة رحمه الله في القراءة الفارسية في الصلاة مع القدرة على النظم العربي ورجوعه عنه	٢٣
توجيه الشارح مذهب جواز الفارسية بعلة أن النظم العربي يخل بالخشوع والخضوع والرد عليه	٢٤
تفرد الأحناف بنظرية الخاص عن الجمهور وهي نظرية مضطربة فاسدة	٣٢
الكلمات في أول وضعها لا توضع إلا لمعنى واحد	٣٢
تقسيم الكلمات إلى ما بقي على مدلوله الوضعي الأول وإلى ما لم يبق عليه	٣٢-٣٣
تصحيح تعريف الخاص	٣٣
الحنفية لم يتفقوا على القول بالخاص	٣٣
تقسيم الخاص إلى خصوص الشرع واللغة والعرف أشد ضرورةً من تقسيمه إلى خصوص الجنس والنوع والعين	٣٦-٣٧

الكلام على قولهم في حكم الخاص بأنه يتناول المخصوص قطعاً	٣٧-٤٠
أنواع الاحتمال	٣٨
اختلافهم في أن القطع هنا بمعنى اليقين أو الطمأنينة	٣٨
القطع بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعم	٣٨
الفرق بين القطعي دلالةً والقطعي تطبيقاً	٣٩-٤٠
الخاص يحتمل بيان التفسير على مذهب من يقول باحتمال الخاص المجاز	٤١
احتمال المجاز من موجبات الإجمال والمجمل يحتمل بيان التفسير	٤١
الخاص لا يحتمل البيان عند الجمهور منهم	٤١
الخاص قد يكون مبهماً يحتاج إلى البيان قاله اللقاآني منهم	٤١
لا يجوز نسبة القول بالخاص إلى أبي حنيفة رحمه الله قاله ولي الله الدهلوي	٤٢-٤٣
الجصاص ، والصيمري ، والأسمندي وكثير غيرهم لا يقولون بالخاص ولا يخرجون عليه التخريجات المذكورة	٤٣-٤٤
تخريج إلحاق التعديل والطمأنينة في الركوع والسجود على قاعدة «الخاص لا يحتمل البيان» غلط	٤٤

تعريف السجدة بوضع الجبهة على الأرض ليس بصحيح	٤٥
أمثلة لتقييدهم الركوع والسجود بقيود اجتهادية	
فلم يلزم بها بيان الخاص	٤٥-٤٧
هل الزيادة أو البيان نسخ ؟	٤٧-٤٨
المراد بزيادة النص اصطلاحاً هو تقييد المطلق	٤٨
إطلاق النسخ على الزيادات إساءة أدب مع الشارع	٤٩
الكلام في الفرق بين الفرض والواجب	٤٩-٥١
تصحيح تعريف الفرض	٥٠
أسباب قطعية الأحاديث ثبوتاً	٥٠-٥١
المواظبة على عمل دليل الوجوب عند الحنفية أيضاً	٥٢
الكلام في أن الغسل والمسح هل هما خاصان ؟	
بيان اختلافهم الشديد في تعريف الغسل والمسح	٥٥-٥٧
الطواف ليس بخاص	٥٩
المأمور به في آية الطواف هو التطوف لا الطواف والفرق بينهما كبير	٦٠
اختلاف الحنفية في اشتراط العدد والبداءة من الحجر الأسود لصحة الطواف	٦١-٦٢
خصوص كلمة «ثلاثة» في قوله تعالى «ثلاثة قروء»	٦٣
أمثلة لتأويل الحنفية لخصوص الأعداد في نصوص	

كثيرة	٦٣-٦٥
الفرق بين بيان الخاص ، والزيادة على النص	٦٩
المراد بعصمة المال	٧١
الفرق بين بطلان العصمة وبين بطلان الاستحقاق	٧٢
هل الفاء في قوله تعالى «فَإِنْ طَلَّقَهَا» للتعقيب ؟	٧٥-٧٦
اختلافهم وتناقض كلامهم في بيان معنى «الفرض»	٨١-٨٢
قياس أقل المهر على قطع اليد بعشرة دراهم فاسد	٨٢
تناقض كلام الشارح في بيان معنى الفرض	٨٢-٨٣
صيغة الأمر ليس بخاص لا دلالة ولا صيغة	٨٥
مذاهب العلماء في اعتبار العلو والاستعلاء في حقيقة الأمر	٨٦-٨٧
اختيارهم في كتب الفقه بأن الفعل بالمواظبة يفيد الوجوب	٨٨
تفصيل مذاهب العلماء في أن الأمر حقيقة في القول والفعل جميعاً أو أنه حقيقة في القول ، مجاز في الفعل	٨٩-٩٠
كلام الحنفية يخرج على الطريقتين ، فلم يثبت كون صيغة الأمر خاصاً عندهم	٩٠
نسبة كون الأمر حقيقة في الفعل إلى الشافعي غلط	٩٣
الشافعي رحمه الله حجة في اللغة	٩٣
اختلف العلماء في دلالة الأمر إلى ستة عشر مذهباً	

فهذا الاختلاف دليل على أن الأمر ليس بخاص	
بمعنى أنه بين بنفسه ولا يحتمل البيان	٩٥-١٠٠
الحنفية في دلالة الأمر على ثلاثة مذاهب	٩٥-٩٦
الراجح من معنى الأمر أنه حقيقة في جميع المعاني	٩٩-١٠٠
صيغة الأمر لحملها على الوجوب تحتاج إلى النظر لنفي الصارف	١٠١
مذاهب أهل العلم في دلالة الأمر بعد الحظر	١٠١-١٠٣
مذاهب العلماء في كون المضارع مشتركاً بين الحال والاستقبال أو كونه مجازاً في أحدهما	١٠٥
الفرق بين لفظ الأمر وبين صيغة الأمر	١٠٨
مذاهب العلماء في دلالة الأمر على التكرار والمرة	١٠٨-١١٠
مذهب عيسى بن أبان من الحنفية في هذه المسألة	١١٠
الشافعي رحمه الله لم ينص على أن الأمر يحتمل التكرار أولا يحتمله	١١١
مذهب زفر من الحنفية أن الأمر يحتمل التكرار	١١١
الأمر لا يحتمل التكرار عند صاحب الكتاب لا معلقاً بشرط ولا مقيداً بوصف	١١٣
عبد العزيز البخاري ، وابن الهمام وغيرهما من الحنفية ينقلون الإجماع على أن الوصف أو الشرط إن ثبت تأثيره في الأمر كتأثير العلة في المعلول يتكرر بما قيد أو علق به	١١٣

تخريج مسألة قول الزوج لزوجته «طلقي نفسك» على احتمال الأمر التكرار وعدمه غلط عند ابن الهمام	١١٤
المصدر يحتمل العدد عند الزمخشري من الحنفية	١١٥-١١٦
والصحيح أن الزوج إذا قال لزوجته «طلقي نفسك» فأي عدد نوى بطلاقها يقع الطلاق به خلافاً للحنفية	١١٧-١١٩
الكلام في احتمال المصدر والأمر التكرار والعدد	١٢٠
الكلام في قطع اليد اليسرى في السرقة الثالثة وبيان ضعف متمسكات الحنفية في هذه المسألة	١٢٢-١٢٣
الكلام في أن الأداء هل هو صفة للوجوب فقط أو يصح أن يكون صفة للمستحبات والمباحات أيضاً	١٢٣-١٢٤
مذهب الجمهور في التفريق بين الأداء والقضاء وهو كون الفعل موقتاً بوقت خلافاً للحنفية .	١٢٥
الحنفية على ثلاثة مذاهب في التفريق بن الأداء والقضاء	١٢٥-١٢٦
بيان تناقض كلامهم في التفريق بين الأداء والقضاء اصطلاحاً	١٢٨
الكلام في أن العرض هل يبقى زمانين	١٥٠
منافع الأعيان التي يجرى عليها التعامل مثل الأعيان	١٥٠
القول في تقوم المنافع وبيان تناقض كلام الحنفية في	

هذه المسألة	١٥٠-١٥٢
الكلام في التحسين والقبيح العقليين	١٥٦
الحسن والقبح لكل واحد منهما معنيان	١٥٨-١٥٩
تقسيم الحنفية حسن المأمور به إلى أنه يقبل السقوط أو لا يقبل السقوط ، ثم اختلافهم في أن الذي يسقط هو الحسن أو التكليف	١٦٠-١٦١
تفسيرالشارح ظاهر الزكاة بإضاعة المال والردعليه	١٦٣-١٦٥
تفسيره الصوم بالتجويع والإتلاف والرد عليه	١٦٥-١٦٧
تفسيره الحج بأنه سعي وقطع مسافة ورؤية أمكنة متعددة والرد عليه	١٦٧-١٦٨
تفسيره الوضوء بأنه تبرد وتنظيف وإضاعة للماء والتعليق عليه	١٧٠-١٧١
تفسيره الجهاد بتعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله والتعليق عليه	١٧١-١٧٢
تفسيره إقامة الحدود بالتعذيب والتعليق عليه	١٧٢
قوله في صلاة الجنازة بأنها بدعة مشابهة بعبادة الأصنام والتعليق عليه	١٧٣
لم يثبت رد الشمس لسليمان عليه الصلاة والسلام	١٧٧
وقد ثبت ردها ليوشع عليه الصلاة والسلام بأحاديث صحيحة	١٧٨
والحديث في ردها لعلي يوم الخندق موضوع	١٧٨-١٧٩

بيان الفرق بين نتائج القدرة الميسرة لأمر الفور والقدرة الميسرة لأمر التراخي	١٨٠
الكلام في أن الأمر بالزكاة للفور أو للتراخي	١٨١
حكم من أخر أداء الزكاة أو العشر أو الخراج مع إمكان الأداء حتى هلك ماله هل عليه زكاة ؟	١٨٣
الكلام في معنى الجواز أو الإجزاء عند الجمهور وعند بعض المعتزلة	١٨٥
الكلام في أن الوجوب الثابت بالأمر إذا نسخ هل يبقى مستحباً أو جائزاً ؟	١٨٧
الراجح أنه قد يبقى وقد لا يبقى	١٨٧-١٩٠
الأمر بصدقة الفطر والزكاة مقيد بوقت	١٩٢-١٩٣
هل الأمر المطلق يحمل على التراخي أو يحمل على الفور ؟	١٩٤-١٩٧
الأمر المطلق يحمل على الفور عند الكرخي والجصاص والماتريدي وأبي يوسف ، وعند أبي حنيفة في رواية	١٩٤-١٩٥
الصحيح أن الأوامر الشرعية محمولة على الفور لأدلة شرعية	١٩٧
الكلام في حقيقة السببية والشرطية والظرفية	٢٠٠-٢٠١
الكلام في الأمر المقيد بوقت فاضل هل الوجوب يتعلق بأول جزء من الوقت أو فيما بعده من	

الأجزاء ؟	٢٠٢-٢٠٤
الكلام على قوله في صلاة العصر «وجبت ناقصة»	٢٠٦
حكم من دخل في الصلاة قبل الطلوع أو الغروب فطلعت الشمس أو غربت قبل أن يتم الصلاة	٢٠٧
الصحيح أن الكفار مخاطبون بالأصول والفروع	٢٢٣-٢٢٥
حقيقة الإيمان تشمل أركان العمل الأربعة	٢٢٥
حديث معاذ لا دلالة له على أن الكافر غير مطالب بأداء أركان العمل	٢٢٥
التدرج في حديث معاذ من الإيمان إلى غيره من الأعمال لضرورة التدريج لا لمصلحة التفريق	٢٢٥-٢٢٦
النهي ليس بخاص بمعنى أنه وضع لمعنى معلوم على الإنفراد وهو التحريم	٢٢٦-٢٣٤
الحنفية على ثلاثة مذاهب في تعيين حقيقة النهي كالأمر	٢٢٧-٢٢٨
النهي لا يفيد التحريم إلا إذا كان طريق ثبوته قطعياً عندهم	٢٢٩-٢٣٠
لحمل النهي على التحريم يجب أن يكون الآمر مستعلياً عندهم	٢٣١
النهي ليس بخاص في التحريم عندهم بمقتضى اللغة	٢٣٢
الحنفية أنكروا كون النهي خاصاً في التحريم بمقتضى الشرع	٢٣٢

كثير من الحنفية لم يذكروا الأمر والنهي من أقسام الخاص	٢٣٣
وجعل السجستاني منهم الخاص والعام والمشترك والمؤول من أقسام الأمر والنهي	٢٣٣
تعريف النهي	٢٣٤-٢٣٦
سياق تعريفات النهي عند الأحناف	٢٣٤-٢٣٦
التعبير بقول «ما وضع» عن تعريف النهي حيث أنه للتحريم لا يستقيم	٢٣٦
تقسيم المنهي عنه من حيث وجود القبح فيه	٢٣٧
أقسامه منن حيث عدم وجود القبح فيه	٢٣٨-٢٣٩
تقسيم الحنفية المنهي عنه إلى قبيح لعينه وضعاً وشرعاً والكلام على هذا التقسيم	٢٤٠
مصلحة نهي الشارع عن الصوم يوم العيد	٢٤٢
الكلام في تأثير الوقت في الصلاة والصوم	٢٤٣-٢٤٤
النهي عن البيع وقت النداء يعني النهي عن كل ما هو في معناه	٢٤٥
الوطئ في حالة الحيض لقبح في وصف لازم لا لمجاور	٢٤٥
تفصيل مذاهب العلماء في اقتضاء النهي فساد المنهي عنه	٢٤٦-٢٥١
تعريف الأفعال الحسية المحضة	٢٤٩

تعريف الأفعال الشرعية المحضة	٢٤٩
الأفعال التي هي حسية باعتبار وشرعية باعتبار وبيان الضابط لها	٢٥٠-٢٥١
اختلاف أقوال العلماء الأحناف في بيان حقيقة الأفعال الشرعية والحسية	٢٥١-٢٥٥
القتل والزنا وشرب الخمر ليست بأفعال حسية محضة كما توهموا وإنما هي حسية باعتبار وشرعية باعتبار	٢٥٥-٢٥٦
النواهي الشرعية كثيراً ما تكون لمصلحة الابتلاء لا لقبح في العين أو في الوصف	٢٦٠
البيع ليس فعلاً شرعياً	٢٦٠
تناقض أقوالهم في تعريف البيع لغةً وشرعاً	٢٦١-٢٦٤
جعلهم الإجارة من الأفعال الشرعية ثم الاختلاف والتناقض في تعريفها لغة وشرعاً	٢٦٤-٢٦٥
دليل حملهم الأفعال الشرعية على القبح في الوصف والحسية على القبح في العين والرد على هذا الدليل	٢٦٦-٢٧٠
الفعل الخالي عن المصلحة الشرعية لا يسمى فعلاً شرعياً	٢٧٠
النهي عن الأفعال الشرعية يوجب الامتناع عن فعلها ولا يوجب نفي تصورها	٢٧١

النهي عن الفعل الشرعي دليل على خلوه عن المصلحة	٢٧٥
الكلام في البيوع الربوية بأن النهي عنها هل هو لقبح في الوصف أو في العين	٢٧٣-٢٧٤
بيع الحر والمضامين والملاقيح كلها أفعال حسية وليست بشرعية	٢٧٥-٢٧٦
الكلام على قول النسفي بأن النهي عن بيع الحر والمضامين وغيرها مجاز عن النفي	٢٧٦-٢٦٨
الشافعي رحمه الله لا يقول بفساد المنهي عنه على أساس كونه حسياً أو شرعياً	٢٧٩-٢٨١